
Joan-Carles Mèlich
LÓGICA DE LA CRUELDAD
Herder

LÓGICA DE LA CRUELDAD

JOAN-CARLES MÈLICH

LÓGICA DE LA CRUELDAD

Herder

Diseño de portada: Stefano Vuga

ISBN: 978-84-254-3256-9

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B - 696 - 2014
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

Per l'Helena

No es usted del castillo, no es usted del pueblo, no es nada.

Franz Kafka, *El castillo*

Introducción

El aire está lleno de nuestros gritos. Pero la costumbre ensordece.
(Samuel Beckett, *Esperando a Godot*)

No hay moral sin lógica, no hay lógica sin crueldad. Muchas veces, de forma imperceptible, escondida tras un velo de naturalidad y de normalidad, y sin apenas dramatismos, la crueldad aparece en nuestro lenguaje, irrumpe y permanece sutilmente en la forma de organizar el mundo. Es una lógica que nos administra. Heredamos una gramática: un modo de ver compartido, una forma de crear y de crearnos, de establecer fronteras y límites entre lo que vale y lo que no, entre lo que es digno de ser respetado y lo que no merece nuestra atención, entre lo que es verdad y lo que no resulta más que una ficción o una mera apariencia. En esta visión, en este modo heredado de ver el mundo nacido en el propio mundo, la moral domina y, con ella, una lógica de lo que somos, una forma de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos, de integrar y de excluir, de respetar y de exterminar. En toda moral opera una lógica de la crueldad.

Está claro que puede existir crueldad en nuestros actos, pero de lo que trataremos no es de eso sino de algo muy distinto, de la crueldad que vive inscrita en nuestro modo de ser y de pensar, pero no tanto en lo que hacemos sino sobre todo en la manera que tenemos de justificarlo y analizarlo, en sus dispositivos, en sus categorías, en sus procedimientos legales y legítimos. Advierto desde ahora que voy a centrarme única y exclusivamente en reflexionar sobre esta lógica

y, en especial, sobre sus dimensiones ontológicas, epistemológicas e imperativas, sobre sus aspectos morales, esto es, sobre sus horizontes de significado y sus normas de decencia. Este será, en pocas palabras, un ensayo sobre la *lógica moral*.

* * *

Tomo el término *lógica* en un sentido kantiano. En el apartado dedicado a la «lógica trascendental», en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que la lógica se ocupa de «las reglas del entendimiento en general».[1] En este sentido, en lo que sigue se tratará de indagar cómo opera una lógica cruel en el seno de la moral, una lógica que adopta básicamente *dos* formas. La primera —que ha sido sin duda la dominante en la cultura occidental y de la que ya se ocuparon algunos de los mayores autores del siglo XIX y principios del XX, como Dostoievski, Nietzsche y Freud— es la *mala conciencia*. Empezaré comentando algunas de sus tesis, sin ánimo, por supuesto, de realizar un estudio exhaustivo de ellas —algo que está fuera del alcance de quien esto escribe—. Lo que pretendo es considerar su importancia en relación con el vínculo entre *moral*, *culpa* y *crueldad*, y estudiar cómo la primera deja de ser algo externo al propio yo para convertirse en una parte de este, en una parte que Freud llamará *Über-ich* (superyó), el heredero, según él, del complejo de Edipo, y que, en tensión con el yo, generará un sentimiento de culpa imposible de ser erradicado. Reflexionaré sobre algunos pasajes de *Crimen y castigo*, de Dostoievski, sobre ciertos aforismos de *La genealogía de la moral*, de Nietzsche y, finalmente, sobre el capítulo que trata de las «servidumbres del yo» de *El yo y el ello*, de Freud.

Pero existe una segunda operación básica que no debe olvidarse y de la que confío poder dar cuenta, una operación en la que la moral resulta todavía, si cabe, más radical, más intensa, más *cruel:* la *buena conciencia*, porque es aquí el lugar en el que la lógica moral

1. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 93.

campa a sus anchas. Sin la buena conciencia, sin toda una serie de procedimientos y de mecanismos dedicados a crear «sinvergüenzas», para muchos la vida sería invivible, porque la culpa sería insoportable. Ahora bien, en este caso, como ya se verá, la conciencia moral *deberá ser educada*, deberá *formarse* para configurar así un modo de ser, un lenguaje y una topología, para generar un espacio de acción, para evitar que la vergüenza, el correlato de la culpa, haga su aparición. El sinvergüenza no nace, se hace. La vergüenza, como señaló Emmanuel Levinas, es la presencia ante nosotros mismos. No revela nuestra nada, sino todo lo contrario, revela la totalidad de nuestra existencia, nuestra extrema desnudez.[2] La vergüenza surge en el momento en que uno se descubre clavado a sí mismo, en el momento en que no puede huir de sí, es la presencia irrevocable del yo en uno mismo, es la visión de nuestro ser total, en su plenitud. Lo que la lógica moral de la buena conciencia crea es una especie de «túnica» que oculta la vergüenza no solo a los demás sino también a uno mismo, una túnica que justifica y legitima el propio yo, una «túnica desculpabilizadora». Pero la cuestión no es sencilla. Hay que aprender a no sentir vergüenza, es necesario que uno aprenda a no sentirse culpable, a no descubrirse solidificado en su propio yo. Por eso será necesario retomar la filosofía de Sade, habrá que leer sus novelas para reflexionar sobre una cuestión que me ocupa desde hace tiempo, porque quizá el problema no sea tanto si se puede aprender la compasión sino si se puede *desaprender*. Esta es una tesis mayor que se desprende de la lectura de las obras del marqués, tanto de *Juliette* como de *Justine*. Esto es lo que nos enseña Sade, lo que hay que educar no es la compasión sino la crueldad, lo hay que formar es una lógica de la crueldad que bloquee la compasión para evitar así la mala conciencia, la culpa y la vergüenza.

Acto seguido, en el capítulo central de este ensayo, voy a dedicarme a estudiar los procedimientos de la crueldad, a analizar algunos de los mecanismos que forman las normas de decencia de esta lógica

2. E. Levinas, *De l'évasion*, París, Livre de Poche, 1998, p. 114 (trad. cast.: *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999).

moral. Hay que reflexionar sobre los dispositivos que se dedican a fabricar una buena conciencia. ¿Qué significa esto? Podría decirse, en pocas palabras, que toda moral —al menos en su sentido moderno— es, de forma más o menos explícita, una trama categorial, un ámbito de inmunidad, una gramática, un marco *sígnico* y *normativo* que establece y clasifica a priori quién tiene derechos y quién deberes, quién debe ser tratado como «persona» y quién no, de quién podemos o debemos compadecernos y frente a quién tenemos que permanecer indiferentes. Más allá de sus «efectos negativos» (castigo, represión….) toda moral también es, ante todo y sobre todo, una gramática que (me) protege de la vergüenza y que, como tal, *incluye* y *excluye*, esto es, (me) ordena y (me) clasifica, distingue lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto, lo que debe hacerse de lo que tiene que olvidarse.

Pero todavía hay algo más, algo decisivo: para poder ejercer su función balsámica *la lógica moral tiene que ser ontológica*. ¿Qué quiere decir esto? Significa que lo que la moral afirma es que hay «seres» que deben ser alabados y «seres» que no. La moral establece *por adelantado* qué debe hacerse con ellos, cómo hay que tratarlos, afirma que hay «seres» que merecen ser tomados como modelos por su comportamiento ejemplar y «seres» que tienen que ser descalificados por atentar contra las buenas costumbres, la moral dicta —a través de marcos sígnico-normativos— el que va a ser y el que no va a ser considerado *humano*. Los «no-humanos» no serán objeto de respeto moral, y, entonces, se situarán fuera de la protección de la ley. El resto, los que sí se hallen bajo su manto protector, no tendrán ninguna obligación (moral) respecto a la vida y a la muerte de los demás, y podrán vivir con la conciencia tranquila y evitar la vergüenza. Para que este mecanismo sígnico-normativo funcione, la moral deberá operar según una lógica construida alrededor de una serie de categorías, de principios, de puntos de apoyo: universalidad, persona, bien, fidelidad, significado, asco, reconocimiento… Todos estos *procedimientos* tienen como cometido la construcción de unas normas de decencia, unas normas que son necesarias para que determinadas acciones queden justificadas, para que una serie de actos quede legitimada. Así, los «actores» podrán

tener la conciencia tranquila, porque marcos normativos adecuados —legítimos y no solo legales— les darán cobijo. Insisto, pues, la lógica moral es una «fábrica» de buena conciencia.

La moral crea, justifica, explica, significa y, sobre todo, *legitima*. Su problema (y su peligro) no radica tanto en las acciones que promueve —porque lo que uno hace lo hace de todas maneras— sino en la *justificación*, es decir, en su *poder de legitimación*, porque, a diferencia del derecho, la moral no habita en el ámbito de lo legal sino en el de lo legítimo. Como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de este ensayo, la legitimación moral es «superior» a la jurídica, porque esta es, a lo sumo, legal. Si la legitimación moral es de mayor alcance lo es porque habla *desde lo alto,* desde la totalidad, desde lo Absoluto, desde la universalidad, desde lo *sagrado*. Sartre, siguiendo a Dostoievski, decía que si Dios había muerto todo estaba permitido. La lógica moral es cruel porque nos descubre que *si Dios no ha muerto todo está legitimado*.

* * *

Lo primero que uno debería tener en cuenta es que no hay que confundir «moral» con «ética». Aunque no voy a detenerme aquí en este tema, porque ya lo he desarrollado en otros lugares, no se ha de olvidar esta distinción para poder comprender lo que se va a desarrollar en las páginas que siguen.[3] La moral, toda moral, dicta leyes, normas, imperativos. La moral es pública, no hay morales privadas. La ética, en cambio, habita en una zona oscura, en una zona de indeterminación. La ética surge como una *transgresión* de las leyes y de las categorías, como una respuesta *hic et nunc* a la demanda del otro en una situa-

3. Me he ocupado ampliamente de esta distinción en J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2012 (2.ª ed. revisada y ampliada) y *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010. Otros autores y obras que permiten realizar esta importante diferenciación, y a los que sigo de cerca, son J. Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997 y E. Levinas, «Ética del infinito», en R. Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998.

ción única e irrepetible, en una situación de radical excepcionalidad.[4] Mientras que la moral se rige por una lógica, la ética no. La ética es lo contrario de la lógica, es la subversión de la lógica. La moral tiene razón de ser, la ética, en cambio, es un sinsentido, es el sentido del sinsentido. No hay una razón ética, no hay razones para la ética, no hay ninguna necesidad de ser éticos, no hay ninguna ventaja en serlo.

Los humanos no podemos prescindir de la moral ni de la ética, no podemos vivir sin reglas, leyes, imperativos y normas, pero tampoco podemos vivir humanamente *solo* con reglas, leyes, imperativos y normas. No existe, no puede existir, porque no es antropológicamente posible, un ser humano sin moral, porque somos finitos y nuestra vida es demasiado breve, porque no podemos innovar absolutamente y a voluntad, porque no es posible vivir sin una cultura, sin espacio y sin tiempo, sin historia, porque nacemos en un mundo y no comenzamos de cero, porque en el mundo que heredamos habita —de forma más o menos explícita— una gramática moral configurada sobre la base de una lógica que (demasiadas veces) acabamos dando por supuesta, porque necesitamos puntos de referencia, aunque sean provisionales, que nos orienten en las noches de tormenta. Pero tampoco podemos existir sin la ética, porque siempre nos encontramos viviendo a salto de mata, siempre estamos sometidos a situaciones imprevisibles, a demandas extrañas, siempre nos movemos en encrucijadas que no sabemos ni podemos resolver acudiendo a manuales o a códigos deontológicos. Mientras que la moral nos dice *qué* debemos hacer, pensar, decir o responder, la ética nos dice *que* tenemos que responder a una situación sin saber a ciencia cierta *qué* debemos responder.

* * *

No comenzamos con las manos vacías. Nacer significa heredar un «mundo interpretado». El mundo no es un territorio sino un universo

4. Véase en el Evangelio de Lucas 10,30 el conocido relato del samaritano. Otro interesante ejemplo para comprender el sentido de la ética es el relato de Lev Tolstoi, *La muerte de Iván Illich*.

sígnico, simbólico y normativo que solo podremos eludir, si es el caso, parcialmente.[5] *Ab initio* heredamos una gramática compartida.[6] Se entiende aquí por *gramática* una organización articulada de signos, símbolos, imágenes, narraciones, valores, normas, hábitos, gestos, costumbres… que, por una parte, ordena y clasifica el mundo, así como las relaciones que en él se establecen, y, por otra, ofrece y proporciona normas de conducta respecto a ese mismo mundo y las interacciones entre sus miembros. Una gramática es una estructura de la experiencia humana, una forma de dividir y de organizar esta experiencia, y también la forma que tenemos los seres humanos de organizarnos en ella, de situarnos en el mundo, de ser-en-el-mundo.[7] La gramática es lo que nos acerca y aleja al mismo tiempo. Y precisamente por eso es inapropiable. Aunque sea mía no me pertenece, por eso no somos nunca los mismos, no somos idénticos, *somos los otros de nosotros mismos*. Mi identidad no es del todo mía, no es una decisión mía. No hay identidades compactas y sólidas. Yo no decido lo que quiero ser o, al menos, no lo decido *del todo*. La gramática que heredamos nos dice *qué* y *quiénes* somos, nos ubica en el mundo, en nuestras tradiciones, costumbres y hábitos, en nuestros mitos y rituales, en nuestro universo normativo compartido con los demás. Nos sitúa en él, aunque nunca nos sitúa *del todo* en él. La gramática nos da identidad social,

5. «Los seres humanos no habitan territorios, sino costumbres. Las mudanzas radicales atañerían primero al enraizamiento en una serie de hábitos, y solo después a los lugares que sirven de cimiento a las costumbres» (P. Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-Textos, 2012, p. 518).
6. Esta definición está inspirada en la de George Steiner: «Entiendo por gramática la organización articulada de la percepción, la reflexión y la experiencia; la estructura nerviosa de la consciencia cuando se comunica consigo misma y con otros» (G. Steiner, *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001, p. 15).
7. «El mundo es, desde siempre, el que yo comparto con otros. El mundo del *Dasein* es un *mundo en común [Mitwelt]*. El estar-en es un *coestar* con los otros» (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 144). Véase, en este sentido, el comentario de R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 42 s. También sobre la cuestión del «mundo común» resultan interesantes las aportaciones de M. Garcés, *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

nos sirve en bandeja las relaciones con el mundo, con los demás y con nosotros mismos, unas relaciones siempre imperfectas, siempre incompletas, siempre frágiles, siempre provisionales, siempre dudosas. Solo un universo totalitario tiene la pretensión de haber construido unas identidades sólidas, un mundo compacto y sin fisuras, sin grietas ni heridas, sin ambigüedades.[8]

Al principio del *Tractatus* Wittgenstein escribe: «El mundo es todo lo que acaece».[9] Y a continuación añade que «lo que acaece» o «lo que es el caso» es la existencia de los «hechos». Para él, pues, el mundo consta de hechos, no de cosas, de la misma manera que el lenguaje consta de proposiciones, no de palabras. Es conveniente relacionar las dos ideas de Wittgenstein, la del mundo y la del lenguaje, y reunirlas en una sola. No hay «mundo» *y* «lenguaje», sino «mundo-lingüístico». En la primera de sus *Elegías de Duino*, el poeta Rainer Maria Rilke fue lúcido en ese sentido: vivimos en un mundo interpretado, en un «mundo gramatical». No hay gramática sin mundo, pero la gramática también hace posible que el mundo no sea del todo compacto, firme, cerrado, clausurado, porque nuestra condición gramatical y finita abre una *grieta* en el seno mismo del mundo, una grieta en la que surge la *vida*. El mundo interpretado es un mundo abierto a la vida, es un mundo agrietado, escindido. Es un mundo roto. Para que haya vida, para que la vida sea posible, las grietas del mundo no se pueden suturar. No es posible la vida en un mundo no escindido. La noción de «mundo de la vida» implica la interpretación y si hay interpretación hay grietas.

Para ser fuente de vida la gramática nos protege y nos expone al mismo tiempo, nos provoca una relación de amor y temor respecto al mundo, una relación de acuerdo y de desacuerdo, de confianza y de desconfianza, de ganancia y de pérdida, de integración y de desintegración. De ahí que toda gramática tenga, a la vez, un triple

8. R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, *op. cit.*, p. 48.

9. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1979, 1. Este primer aforismo del *Tractatus* también podría traducirse así: «El mundo es todo lo que es el caso».

componente *ontológico, relacional* y *moral* que abre una herida antropológica que no podrá ser suturada, algo así como si el mundo no coincidiera consigo mismo —y, por lo tanto, tampoco nosotros como seres-en-el-mundo—. En otras palabras, porque heredamos un mundo interpretado heredamos múltiples *disonancias*. Ahora bien, también es la propia gramática, el mismo mundo gramatical el encargado de configurar —como vamos a ver a lo largo de este ensayo— unas *normas de decencia* que nos guíen en la vida, que nos digan qué somos, qué debemos hacer y cómo tenemos que comportarnos. Aprender a vivir es aprender esas normas de decencia, esa manera de tratar(-me) *al* y *en* el mundo y a los demás.[10]

* * *

No debería olvidarse el *presupuesto antropológico* que se ha tomado como sustento y como punto de partida: *somos finitos*, nunca comenzamos de cero. Sabemos que nuestra vida es demasiado breve para poder iniciarla desde ningún lugar, para poder iniciarla absolutamente.[11] Somos herederos de un mundo que se está configurando. Es evidente que ningún ser humano —precisamente porque la finitud es ineludible— podría sobrevivir sin esta herencia gramatical, porque la finitud reclama puntos de apoyo, esto es, *marcos referenciales* que proporcionen *horizontes de significado*, la finitud exige unas costumbres —Descartes hablaría aquí de una *moral provisional*— sobre

10. Sería interesante en este punto tener en cuenta la tesis que Heidegger desarrolla en sus lecciones del semestre de invierno de 1929-1930, publicadas con el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Aquí Heidegger escribe que «lo material es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre configura mundo» (M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad,* Madrid, Alianza, 2010, p. 227).

11. Véase O. Marquard, *Apologie des Zufällingen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1987 (trad. cast.: *Apología de lo contingente: estudios filosóficos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1999) y, del mismo autor, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosopische Studien*, Stuttgart, Reclam, 2005 (trad. cast.: *Adiós a los principios*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000).

las que iniciar la configuración de nuestra vida. Si hay mundo hay horizontes que nos conforman y orientan, y es desde ellos que iniciamos el trayecto vital.

La noción de *horizonte* ya aparece en el conocido texto de *La gaya ciencia* (§ 125), de Nietzsche, titulado «El loco». Un hombre aparece en pleno día en una plaza pública gritando sin cesar: «Busco a Dios». Pero, cuenta Nietzsche, puesto que había muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron risa. ¿A dónde se ha ido Dios? ¿Se ha escondido? ¿Se ha escapado? El hombre loco, sigue diciendo, los miró fijamente a los ojos y se encaró con ellos: «¿Queréis saber dónde está Dios? Yo os lo voy a decir: *Dios ha muerto, Dios permanece muerto y todos nosotros somos sus asesinos. Nosotros lo hemos matado. Vosotros y yo, todos somos sus asesinos…*». Entonces, de repente, un escalofrío recorre la plaza pública. Lejos de levantar gritos de júbilo una pregunta inquietante hace su aparición: ¿seremos capaces ahora de vivir sin Dios? ¿Qué fiestas expiatorias tendremos que inventar?[12]

Lo decisivo de este pasaje no es tan solo la certificación de la muerte de Dios sino el significado de este término y sus consecuencias. «Dios» es lo Absoluto, y su «muerte» significa el fin de todo punto de referencia trascendente al espacio y al tiempo, el final de todo referente metahistórico. Y, en este caso, el sentido está seriamente amenazado. Aquí Nietzsche escribe a propósito de la muerte de Dios: «¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte?».[13]

En efecto, la desaparición de lo Absoluto conlleva una crisis de horizontes, esto es, en el lenguaje de Nietzsche, una crisis de sentido, porque los horizontes tienen la función de *ubicar* y de *orientar* a cada recién llegado en el tiempo y el espacio que le ha tocado en suerte, es decir, lo sitúan en su trayecto histórico y, por lo tanto, le proporcionan un fondo de sentido. La muerte de Dios deja abierto el mundo a la desorientación y eso provoca temor, angustia y, sobre todo, *vértigo*.

12. F. Nietzsche, *El gay saber o gaya ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, pp. 184 ss.
13. *Ibid.*, p. 185.

* * *

El vértigo aparece en el momento en el que las distancias se confunden, en el que el suelo se acerca demasiado, en el que los pies dejan de estar donde deberían y todo se mezcla en una especie de torbellino infernal, como en la conocida y magistral película de Hitchcock.[14] Entonces nada, o casi nada, tiene sentido o, al menos, no sabemos a ciencia cierta qué sentido tiene. Hemos perdido ese apoyo —quizá débil y provisional, pero apoyo al fin y al cabo— que nos ofrecía seguridad. El mundo, si *Dios ha muerto*, se ha vuelto un espacio vertiginoso, para muchos difícilmente habitable. Por eso es necesario inventar ídolos que demasiadas veces tienen pies de barro.

El vértigo aparece ante un abismo que atrae, que seduce, pero que al mismo tiempo es terrible. En esa situación uno desea saltar al vacío de una vez por todas, pero sabe que si lo hace no hay vuelta atrás, y que la alternativa es o quedarse en el mismo sitio, en el borde del abismo, o lanzarse a una muerte segura. El vértigo no ofrece alternativa, por eso no es posible resolver su desafío. Si ser humano es dar cuenta en cada caso de la contingencia, de la provisionalidad, si ser humano es dar respuesta aquí y ahora de la situación en la que uno se halla arrojado, en el vértigo todo esto se pone en cuestión, pues uno siente vértigo precisamente porque no puede dar respuesta a esta situación, porque no puede activar los mecanismos que normalmente pone en funcionamiento en su vida cotidiana.

En su novela *La insoportable levedad del ser* Milan Kundera se pregunta: ¿qué es el vértigo? ¿El miedo a la caída? Y responde negativamente.[15] El vértigo es diferente del miedo a la caída porque en él hay una atracción por la profundidad, por el abismo que se abre a nuestros pies. Hay una seducción y, al mismo tiempo, un horror, un espanto.

14. Véase E. Trías, *Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película «Vértigo» de Alfred Hitchcock*, Madrid, Taurus, 1998.

15. M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 67.

En el § 40 de *Ser y tiempo* Heidegger se ocupó de la angustia, una cuestión que recuperó años después en *¿Qué es metafísica?*[16] Según él la angustia surge ante el ser-en-el-mundo. A diferencia del miedo, en la angustia no nos angustiamos ante esto o aquello, ante algo concreto, sino ante la nada. En la angustia lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia, dice Heidegger, no sabe ante qué se angustia.[17]

El vértigo, a diferencia de la angustia, no surge ante la nada sino ante el vacío. Irrumpe en la atracción y la repulsión del vacío; pero el vacío ¿de qué? De la ley. Porque vida y mundo no son lo mismo, porque vida y mundo no coinciden, la existencia se encuentra al borde del precipicio. Resultado de la herencia que recibimos al venir al mundo, la moral no conoce el vértigo; la ética, en cambio, sí. Encontrarse en una situación ética es vivir el vértigo ante el vacío del deber, ante el (sin)sentido. La moral tranquiliza, ofrece seguridad porque da normas, prescribe un comportamiento universal. La ética, en cambio, provoca el vértigo porque nos sitúa en el abismo de un vacío imposible de superar. Una lógica de la crueldad no puede soportar el vértigo, por eso intenta con todas sus fuerzas diluir la frontera entre la moral y la ética, reduciendo la segunda a la primera. En una lógica de la crueldad todo es moral, o inmoral; no hay en ella tiempo para la ética. La lógica moral es cruel porque huye del vértigo del (sin)sentido. Solo hay significado. Ya no existe la atracción y el espanto del precipicio. Todo tiene (o debe tener) su lugar, todo sucede (o debe suceder) como Dios manda. Ni alteridad, ni extrañeza, ni disonancias, ni disidencias, ni transgresiones, ni perplejidades… Todo está previsto, todo está predeterminado. Y si algo no lo está, entonces debe ser exterminado por su propio bien y por el nuestro. A veces, según la lógica de la crueldad, es necesario cortar las malas hierbas para que un hermoso jardín florezca…

* * *

16. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2012.
17. *Id.*, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 208.

La definición moderna más precisa de lo que quiere decir *horizonte* desde una perspectiva moral la encontramos en *La ética de la autenticidad*, de Charles Taylor. Escribe el filósofo canadiense:

> Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos significativamente, es suprimir o negar los horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros.[18]

Para el objetivo de este ensayo, la idea que Taylor desarrolla en su libro resulta de gran interés. Vivimos *en* y *desde* una moral que es el resultado de habitar un mundo. Mediante la educación (o los procesos de transmisión, sean del orden que sean) recibimos una gramática que nos proporciona horizontes de significado o, lo que es lo mismo, esquemas siempre provisionales y ambiguos de orientación y de valor. Pero la lógica moral tiene un deseo de acabar con esa ambigüedad. ¿Qué quiere decir esto? Significa que la moral pretende ofrecer seguridad absoluta, respuestas lo más claras y distintas posibles. La moral opera según un ideal cartesiano. Nos dice qué es lo importante, qué debe ser tomado en serio y cómo hay que afrontar y responder a las cuestiones fundamentales. La moral, toda moral, al menos en su sentido moderno, nos proporciona un marco de inteligibilidad, de interpretación y de acción en el mundo. La moral, a través de una serie de normas de decencia, quiere ofrecer un horizonte de seguridad absoluta. *La moral nos guía, nos tranquiliza, esto es, nos otorga significados, nos ubica y nos orienta*. Uno siente que no puede vivir *al margen* de ella.

* * *

Habría que precisar que, como se verá más adelante, para el estudio de los mecanismos que operan en una lógica de la crueldad la distinción entre *sentido* y *significado* es muy relevante, porque mientras que *la*

18. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 72.

moral se refiere al significado, la ética tiene que ver con el sentido. Aunque volveré con más detalle sobre esta cuestión, habrá que decir que algo significa «lo que significa» y no otra cosa y, lo que es más importante, «lo que significa» siempre *niega* otros posibles significados. Este es el *mecanismo* —al menos uno de ellos— que pone en funcionamiento la lógica cruel de la moral de la que aquí esperamos dar cuenta. Pero no puede ni debe confundirse *significado* con *sentido*. Este, a diferencia del primero, nunca es definitivo, no puede establecerse de una vez por todas, porque el sentido siempre es una «posibilidad-de-sentido». Ahora bien, hay que subrayar el hecho de que si somos finitos no tenemos acceso a una vida *plena* de sentido, o, dicho de otro modo, *en un ser finito el sentido está inevitablemente amenazado por el sinsentido*. De ahí que, aunque haya «sentido», no pueda haber «sentido *último*». Los seres finitos no pueden sino habitar el ámbito de *lo penúltimo*, por eso el sentido de la vida resulta en todo momento extremadamente problemático, imposible de establecer de una vez por todas. El sentido último conlleva una disolución del sentido o, en otras palabras, *si hubiera sentido «último» ya no habría sentido*.

Por lo tanto, lo que debería tenerse muy presente es que, desde esta perspectiva, los horizontes morales —a cuya pérdida se refiere Nietzsche en el conocido aforismo de *La gaya ciencia—,* precisamente porque son *morales*, no pueden sino ser horizontes de *significado* pero no de *sentido*. Por eso, porque ofrecen seguridad *dan significado:* incluyen y excluyen, resuelven y guían, orientan y configuran identidades. Y estos horizontes morales no los creamos a voluntad, al contrario, los heredamos, están dados, forman parte del mundo. Nadie decide nunca, por completo, en qué horizonte moral desea vivir. Para decirlo *à la Heidegger*, nos hallamos «arrojados» a un horizonte moral.

En cambio, el sentido no es un horizonte porque no pertenece al mundo sino a sus márgenes, a los márgenes del mundo, a la vida. A diferencia del significado, el sentido es algo por hacer, algo por venir, algo que está enfrente y, en consecuencia, *no puede heredarse*. No llegamos a un mundo con sentido porque el sentido no es algo dado, algo que ya existe, sino algo que está por verse y por decidirse. La moral no puede dar cuenta del sentido, aunque es verdad que

algunas morales lo intentan. Y, en cualquier caso, el sentido tiene una dimensión desestabilizadora, amenazante. La moral no es amiga del sentido porque este la intranquiliza, le produce *vértigo*, porque el sentido no puede ser si no es, al mismo tiempo, sinsentido, porque el sentido no es el sentido del mundo sino de sus márgenes y, por lo tanto, es un sentido que pone en cuestión el significado del mundo, la gramática que hemos heredado. El sentido nos hace caer en la cuenta de que la gramática no está cerrada, de que la gramática está abierta, de que es una apertura, de que en el «mundo interpretado» hay grietas imposibles de suturar.

Los horizontes de significado —que aunque no son *exclusivamente* morales sí lo son siempre de una manera u otra— otorgan seguridad y ofrecen una *respuesta* —que aunque de hecho no puede dejar de ser provisional tiene pretensión de ser definitiva— *a las preguntas fundacionales:* ¿de dónde vengo?, ¿hacia dónde me dirijo? y, sobre todo, ¿qué debo hacer?... Los seres humanos, en cuanto seres finitos, necesitamos sentirnos protegidos por estos horizontes. Sin ellos habitaríamos una existencia vacía, o, para decirlo con Beckett, un *interior sin muebles*. Es verdad que vivimos en un «mundo interpretado», pero eso no quiere decir que la vida tenga un sentido, porque el mundo y la vida no son lo mismo. Para ser *vida* la vida siempre tiene que desarrollarse *en los márgenes*, tiene que ser una vida en busca de sentido, y precisamente por eso es también la imposibilidad de instalarse en él. La *tensión* entre el mundo y la vida no puede deshacerse. No somos humanos porque hayamos erradicado el mal, la violencia, el dolor… sino todo lo contrario, porque no podemos hacerlo.[19] No somos humanos porque hayamos encontrado la respuesta al sentido de la vida, sino porque no podemos encontrarla. No somos humanos porque podamos decidir autónomamente lo que queremos ser y cómo queremos comportarnos, sino al contrario, porque siempre somos más nuestras contingencias y

19. Es necesario insistir en el hecho de que, aunque pudiera parecer que soy contrario a tales horizontes, advierto que ningún ser cultural y, por lo tanto, finito —o gramatical— puede prescindir de ellos. Un ser sin una herencia gramatical que transmita horizontes de significado no podría sobrevivir.

casualidades que nuestras acciones y decisiones libremente tomadas. Somos humanos porque no podemos eludir las dudas, los vértigos, las paradojas. Somos humanos porque vivimos en *ámbitos de transgresión*. Las críticas al mundo no dejan de ser críticas *en* y *desde* el mundo, pero la transgresión es otra cosa. La transgresión es marginal, pertenece a la vida, deja al mundo «fuera de juego», es algo que rompe las seguridades y las respuestas gramaticales y nos deja huérfanos de significado. Y es este *orfanato* el lugar en el que surge el sentido.

Para los horizontes morales *lo imaginario*,[20] esto es, el conjunto de signos, símbolos, mitos y ritos que configuran el mundo interpretado, resulta ser un artefacto de primera magnitud.[21] Los relatos simbólicos *(mitos)* y las acciones simbólicas *(ritos)* ubican al recién llegado y, al hacerlo, también configuran *su* identidad. Uno puede dar respuesta a la pregunta *¿quién soy?* precisamente porque ha heredado una gramática que le proporciona significado. Es evidente que no será una identidad última ni inmutable sino *narrativa*, pero no es menos cierto que no podrá desembarazarse del todo de ella.[22] Se agarra al ser como un ancla que deja un *rastro*. Los horizontes de significado dejan un *rastro*. Inevitablemente, hay pasado en el presente, y eso es lo que el *rastro* muestra.

Los horizontes morales son horizontes ontológicos. Dan normas, estructuran axiológicamente el mundo, responden a la pregunta sobre qué debo hacer y cómo tengo que comportarme, pero no solo eso, también dan respuesta a la cuestión de la identidad personal. Los horizontes morales —no solo la biología— me dicen si soy hombre

20. «Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* alguna cosa. Lo que llamamos *realidad* y *racionalidad* son obras de ello» (C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013, p. 12).

21. Me ocupé de este tema hace años en mi libro *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996. Véase también L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998.

22. Sobre la cara *cruel* de la identidad volveré más adelante en el capítulo central de este ensayo, dedicado a los *procedimientos* de la crueldad.

o mujer y cómo debo actuar en coherencia con mi identidad, cómo tengo que vestirme, cortarme el pelo y andar, me orientan en la manera *educada* de mirar, de cruzar las piernas, de saludar. Por eso son horizontes ontológicos.

* * *

Digamos, para empezar —y para evitar malentendidos—, que, desde la perspectiva que aquí se toma, *una lógica de la crueldad no es equivalente a un acto de violencia*. Es verdad que hay formas de violencia que tienen que ver con la crueldad, que son, en definitiva, crueles. Esto ha sido ampliamente establecido. Pero lo interesante es comprobar que la crueldad no se reduce a una acción, no es básicamente una acción violenta. Al contrario, es algo mucho más sutil que la violencia. Para muchos parece obvio que toda lógica de la crueldad es un ejercicio de violencia, pero uno puede ser violento y no necesariamente ser cruel. La violencia no es lo mismo que la crueldad, la violencia no tiene que ejercerse según una lógica de la crueldad porque —y esta es la diferencia fundamental— *la violencia se comete siempre sobre un singular en cuanto singular, mientras que la crueldad tiene lugar sobre un singular pero porque pertenece a un universal, a una categoría, a un sistema*.

Para una lógica de la crueldad lo de menos es el singular en cuanto singular, es decir, lo de menos es lo que alguien ha hecho, ha pensado o ha dicho *en nombre propio*. Si la crueldad es cruel lo es porque se ejerce sobre un singular que no es contemplado como nombre propio sino como un ser que pertenece a un marco categorial (un judío, un gitano, un negro, un homosexual, una mujer…). Por eso si hay alguna característica de esta lógica de la crueldad que merezca la pena destacarse desde el principio es, para decirlo en una palabra, *la destrucción de lo múltiple* y, por lo mismo, de lo *singular*, del *nombre propio*. Uno de los primeros mecanismos que pone en marcha una lógica de la crueldad es una *mirada* en la que el *nombre propio* no «se ve», en la que el nombre propio es totalmente invisible. Solo es observable la *categoría* en la que el nombre propio ha quedado

inscrito. En otras palabras, la lógica de la crueldad da comienzo con el acto de someter lo singular a lo categorial, al «uno», al concepto, porque, como escribió Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral:*

> Todo concepto se genera igualando lo no-igual. Del mismo modo que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto «hoja» se ha formado prescindiendo arbitrariamente de esas diferencias individuales…[23]

La moral es una forma de conocimiento que, en la tradición occidental, no ha podido esquivar la metafísica que tiene su inicio en Parménides. Como Heidegger se encarga de recordar en su inmenso estudio sobre Nietzsche, la metafísica se ha configurado como una lógica que tiene su fundamento en la sentencia parmenídea: «Lo mismo es tanto percibir como ser».[24] Esto significa que solo hay ente donde hay percibir y solo percibir donde hay ente. Conocer es aludir a algo *en cuanto algo*, esto es *categorizar*. Cuando conocemos, o creemos conocer algo, lo convertimos en un «ser categorial» y, en este caso, no puede escapar a la trama lógica, al *logos*. La metafísica occidental determina al ente «de antemano» como *lo que es aprehensible y delimitable según la razón y el pensamiento*. Es importante subrayar este *de antemano*. El conocimiento (así como el *re*-conocimiento, como vamos a ver más adelante) *no espera al otro*, no se deja sorprender por su alteridad, por su extrañeza, no soporta el acontecimiento, sino todo lo contrario, impone sus categorías de entrada, desde el principio, convirtiendo al singular en un modo-de-ser categorial, en un *ejemplo*. No es cognoscible el singular en cuanto *único*. Esta es la base de la metafísica occidental que hemos heredado de Parménides y que ha seguido vigente hasta Nietzsche: la unidad entre el *pensar* y el *ser*. Así, escribe Heidegger:

23. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Obras completas*, vol. 1: *Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 612.
24. M. Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2013, p. 422.

> La metafísica occidental se funda en esta preeminencia de la razón. En la medida en que la elucidación y la determinación de la razón puede y tiene que llamarse «lógica», también puede decirse: la «metafísica» occidental es «lógica»; la esencia del ente en cuanto tal se decide en el horizonte visual del pensar.[25]

Esta cita de Heidegger es fundamental para comprender el funcionamiento de la moral como metafísica (como *lógica*) y para descubrir su crueldad. Como iremos viendo a lo largo de la narración que ahora iniciamos, la moral no ha podido liberarse de la unidad básica de la metafísica *(pensar y ser es lo mismo)* y, por lo tanto, ella no puede hacerse cargo de un singular, de un nombre propio, porque un nombre propio es *lo no igual* a ningún otro y *lo insustituible* por ningún otro, *lo irreductible a una categoría*. Los nombres propios no se pueden ni conocer ni reconocer. No hay reconocimiento del singular porque todo reconocimiento también es una forma de conocimiento y este siempre es categorial. La física piensa el ser según las categorías de materia, causa, energía…, la medicina, según protocolos de acción, la pedagogía, según conceptos como currículum, programación, evaluación, competencia… ¿qué aportan estas gramáticas categoriales al ámbito en el que se desenvuelven? La respuesta es *confianza*. Categorizar es dar confianza, es confiar en un lenguaje, es tranquilizar. Si algo o alguien se puede conceptualizar y definir, entonces podemos estar tranquilos. Aquí es el lugar en el que surge la *verdad*.[26] Como Heidegger se encargó de mostrar en su interpretación de la obra de Nietzsche, la verdad del conocimiento radica en su utilidad para la vida. *Es verdadero lo que sirve*, y la moral no es ajena a esta noción de verdad.[27] Como vamos a ver a lo largo de este ensayo, para un ser finito la moral tiene un fin preciso: tranquilizar conciencias, pero esta tranquilidad posee una cara oscura, una zona gris: alguien

25. M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 424.
26. No es posible aquí entrar a considerar en detalle esta noción de *verdad* desde el punto de vista de una lógica de la crueldad. Bastará con mostrar su importancia.
27. M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 426.

o algo va a quedar fuera de su protección. Por eso la verdad de la lógica moral es cruel.

La lógica nace al olvidar el nombre propio y, por lo tanto, lo insustituible, lo único, le trae sin cuidado. Sus categorías son posibles porque se ha prescindido del tiempo y de la historia, de la contingencia y del azar, de la sorpresa y del acontecimiento. Sobre esta idea vuelve a insistir Nietzsche en el Tratado II de *La genealogía de la moral:* solo es definible lo que no tiene historia. Por lo tanto, porque sí tiene historia, el nombre propio es indefinible, es inconceptualizable, es incognoscible, es, en definitiva, lo que una lógica de la crueldad no puede tolerar. Y lo decisivo es darse cuenta de que la moral no solo dicta normas, además configura modos de ser, nos dice quiénes somos. La moral es epistemológica y ontológica. En una palabra: *el nombre propio es irrelevante para la moral*. A ella no le preocupa más que lo que uno es en la medida en que forma parte de una categoría, de un marco lógico que la propia moral ha establecido.

En su otorgación-de-ser, la moral clasifica y, por lo tanto, elimina (por absorción) lo diferente, lo distinto, lo heterogéneo, lo extraño. Las clasificaciones ordenan y rigen a priori formas de comportamiento y de acción. Son performativas, fijan «lo que es» y prescriben «lo que debe ser». Una lógica —una ordenación categorial— posee elementos *ontológicos*, *normativos* y *formativos*. Por eso no hay clasificación alguna que «pueda *simplemente* ajustarse a los hechos», porque no existen «hechos» a los que poder ajustarse. Como advirtió Nietzsche en sus escritos póstumos, *no hay hechos sino solo interpretaciones* y, por supuesto, como él mismo reconoce, *eso es ya una interpretación*.[28] Lo que la lógica ordena y clasifica queda «dotado de significado *pleno*». Nos encontramos frente a una idea básica que debería aportar luz a lo que se va a desarrollar en las páginas que siguen. No se pretende decir con esto que no haya nada «ahí afuera» y que, por tanto, vivimos en una especie de realidad virtual o de mentira perpetua. Lo que se sostiene es que no tenemos posibilidad alguna de acceder a «lo-que-

28. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 222.

está-ahí» al margen de un «punto de vista», o con independencia de una interpretación. En otras palabras, siempre que nos enfrentamos al mundo *ya estamos previamente en él.*[29]

Nacemos en un mundo y heredamos una lógica, una gramática (tradiciones, mitos, ritos, hábitos, costumbres, identidades…) que contiene una trama categorial (conceptual, ontológica, normativa y formativa) donante (y, al mismo tiempo, excluyente) de significado. En otras palabras, una lógica que dicta si «algo» (o «alguien», que para el caso es lo mismo) tiene significado, y cuándo y cómo lo tiene. Una que lógica sostiene que «algo» o «alguien» significa en función del «lugar» que ocupa en la trama categorial en la que ha sido clasificado, así como también sobre la base de las relaciones que debe establecer con los demás elementos de la trama. Son el «lugar» y las «relaciones» lo que le confiere «ser», lo que le da significado moral y, por lo tanto, lo que le otorga derechos y deberes, dignidad y valor. Por eso la tesis de este ensayo podría enunciarse diciendo que *en toda lógica moral se oculta un principio de crueldad:* el principio —«lo uno»— otorga «totalidad» de significado al nombre propio —«lo único»—, o, dicho de otro modo, fuera de «lo uno» no hay significado posible para «lo único».[30] En consecuencia, el «todo» no solamente es «lo no verdadero», como diría Theodor W. Adorno,[31] sino también y sobre todo es lo cruel.

En la tradición metafísica occidental todo se contempla bajo *el signo de la presencia* —el Uno, el Logos, la Idea, la Sustancia, la Objetividad, la Legalidad—.[32] Para ella «todo lo racional es real» y existe un principio absoluto que sirve de guía de nuestra manera de ser, de pensar y de actuar. Para esta tradición en la que hemos sido educados

29. Esta es, sin duda, una de las mayores aportaciones del giro hermenéutico de la fenomenología que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo:* el *Dasein* es un ser-en-el-mundo *(In-der-Welt-Sein)*.

30. Un buen ejemplo se encuentra al inicio de *El hombre sin atributos:* «Accidente sin trascendencia». Véase R. Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2001, pp. 11 s.

31. T. W. Adorno, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 48.

32. M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2013, p. 34.

y que otorga un privilegio a lo que permanece, a la *permanencia*, lo único no «es», no «existe», como *único*, lo singular no «es», no «existe», como *singular*, lo otro no «es», no «existe», como *otro*, lo extraño no «es», no «existe» como *extraño*… Ya hemos visto que para la metafísica el «nombre propio» no tiene la más mínima importancia. Si esta tradición tiene razón entonces no queda más remedio que admitir que lo único, lo singular, lo otro, lo extraño… «son» porque pueden ser comprendidos, pensados, definidos y sobre todo reconocidos en el «interior» de una totalidad categorial, de una unidad, de una presencia absoluta. Pero, en tal caso, dejan de ser algo único, singular, extraño… El nombre propio no existe para la metafísica, porque ella convierte todo lo que concibe en un caso, en un ejemplo, en un dato del todo, de la totalidad, del concepto.[33]

Como resultado de esta lógica no es de extrañar que la crueldad aparezca como una «mirada» en la que no se contempla el «matiz», lo «singular», lo «otro», sino solo lo «propio» y lo «mismo». De ahí que en toda relación moral —en la medida en que es metafísica— se oculte, de forma más o menos explícita, una *lógica de la totalidad y de la pureza*, de la coherencia y de la fidelidad, esto es, un ideal inmaculado que no soporta ni la excepción ni el acontecimiento, porque una clasificación moral no tolera lo excepcional, porque si es excepcional de verdad, si es radicalmente excepcional, no si es «la excepción que confirma la regla» sino lo que escapa a toda clasificación, a toda ordenación, a todo marco moral, si es verdaderamente excepcional entonces es *lo que rompe la lógica*, entonces no hay lógica moral que lo soporte.

En resumen, la *lógica moral* de la crueldad es una lógica metafísica, es el triunfo del «todo», de «lo uno» sobre «lo único», sobre el nombre propio. De hecho, todas las lógicas metafísicas, y la moral no es una excepción, se convierten en *crueles* por esta razón, porque *ordenan lo inordenable* —el nombre propio: lo único, lo extraño—, lo fabrican,

33. Véase F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997 y *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, así como el comentario de R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.

lo clasifican, lo enmarcan en una tipología y, al hacerlo, le dan *categoría ontológica* y, más aún, le otorgan, lo elevan a un rango o estatuto *moral*, lo legitiman, lo inmunizan, aunque, como vamos a ver y a diferencia de lo que podría pensarse, al inmunizarlo no lo protegen sino todo lo contrario, legitiman la destrucción de todo lo que queda fuera de ese rango, legitiman la destrucción del *resto*.[34]

Una lógica moral es un lobo con piel de cordero, porque se nos presenta como una capa protectora cuando realmente *solo* protege a los que encuentran cobijo bajo su propio manto categorial, mientras que *legitima* la eliminación de los que han sido excluidos de ese mismo manto. Ella sostiene qué debe ser protegido. Sin embargo, detrás de esa supuesta protección se oculta un principio cruel: la legitimación del exterminio de *los que no encajan en esa moral*. En esa lógica hay nombres propios —esos cuyas vidas no merecen ser lloradas, cuyo sufrimiento no debe importunarnos ni afectarnos— que estrictamente «no son», «no existen», hay nombres propios que son «transparentes» a esa misma moral y que, por lo tanto, no pueden ni deben ser protegidos. Así pues, una lógica metafísica —no solo la moral, pero *también* la moral— siempre ejerce crueldad porque trata al nombre propio, a lo único, como un simple «ejemplo del uno», es decir, como una mera acepción de una categoría de la totalidad. En este momento lo único deja de ser *excepcional* y se convierte en *elemental*. Pero precisamente por eso siempre que se pone en marcha una lógica surgen *restos*, aparece lo que no puede ser integrado en las normas y en las categorías que la propia lógica ha predeterminado. Esos restos no pueden ser protegidos y entonces quedan literalmente *fuera de la ley*.

Al no tolerar el nombre propio (el matiz, la singularidad, el acontecimiento), la crueldad se nos aparece como una lógica de *lo puro*,

34. «Los marcos que operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos (o que producen vidas a través de todo un *continuum* de vida) no solo organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto. Los sujetos se constituyen mediante normas que, en su reiteración, producen y cambian los términos mediante los cuales se reconocen» (J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 17).

de *la cohesión*, de *la fidelidad* y de *la obediencia*. Sin grietas ni fisuras, lo cruel no se transforma, no puede transformarse. Inmovilidad extrema, en la lógica metafísica «todo es lo que es», todo es porque encaja, porque tiene pleno significado en esa lógica y no fuera de ella, porque en su interior la amenaza del sinsentido ha sido erradicada, porque propiamente no hay aceptación de sentido, porque el sentido acaba siendo *un* sentido y, por lo tanto, deja de ser *sentido* y termina diluyéndose en *significado*, un significado que algo o alguien solo posee *en el interior* de la lógica, no fuera de ella. Segura de sí misma, la lógica de la crueldad permanece en lo uno, confirma sus ideas bajo una forma de claridad y distinción, de firmeza en las decisiones. *Nunca hay rectificación porque nunca hay error*. Recuérdese al rey Lear: «¡Nada! Ya lo he jurado; y soy inamovible».[35] *Todo* encaja, *todo* se mantiene, *todo* persiste. Frente a la disonancia, una coherencia extrema. Por eso, lejos de abandonar la lógica, la crueldad es un *exceso* de ella, es una lógica total, una lógica de la *totalidad*.

* * *

La crueldad irrumpe en el momento en el que una lógica se impone en toda su radicalidad, y toda lógica acaba, tarde o temprano, realizando esta operación. No hay excepciones, como mostró Albert Camus en su *Calígula*. La lógica no soporta ni la contingencia ni el azar. Para ella todo está decidido *ab initio*. Por eso habría de subrayar algo que ya se ha apuntado: una lógica de la crueldad es, en el fondo, una radical negación de lo heterogéneo, de lo inclasificable, de lo que no puede ser nombrado y que, en consecuencia, para ella ya no existe. Una lógica de la crueldad irrumpe como un *sistema de total previsibilidad* en el que todo puede y debe ser administrado, calculado y programado, un sistema que no solamente ignora la *exterioridad* sino que va más allá: la niega y la destruye. En él no cabe la *diferencia* porque nada difiere, ni nada se demora, ni nada se oculta. Todo, en él, está presente, excesivamente presente. Todo, en él, se halla de cuerpo presente.

35. W. Shakespeare, *El rey Lear*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 79.

En una lógica de la crueldad, entonces, parece que todo *salta a la vista*. Es, en este sentido, una *lógica de lo visual*, de la visualización, de la mirada, pero *no* como la que Jean-Paul Sartre describió en un conocido capítulo de *El ser y la nada*.[36] No sé si sería demasiado imprudente por mi parte escribir que, en cierto modo, *la vista es el sentido de la crueldad*. Entiéndase bien, no pretendo decir algo así como que mirar sea un acto cruel ni nada parecido, sino que la vista es el sentido del que se sirve una lógica de la crueldad para realizarse, para hacer acto de presencia. Para empezar a acceder a una lógica de la crueldad habría que partir, pues, de una breve descripción de lo que significa *ver*. El cruel mira. Me mira pero no me ve. Su mirada es omnipotente, infinita, ineludible. Sin duda Sartre, como ya he dicho, realizó una importante fenomenología de la mirada, pero no se ocupó de la mirada cruel, sino solo de la violenta. Según él (son sus propias palabras) «ese hombre, esa mujer, ese mendigo»… son «objetos».[37] Pero a diferencia de la mirada violenta —que, como ya señaló Merleau-Ponty, es una *mirada de insecto*—[38] la crueldad no convierte a su presa en «objeto», no es una mirada cosificadora como la que describe Sartre, sino una mirada que conceptualiza, reconoce y categoriza, es una mirada que otorga significado, que es «donante de significado». Dicho de otro modo, la mirada cruel *no* ve a ese singular como «cosa» u «objeto» sino como «hombre», lo reconoce *exclusivamente* como «hombre»…,

36. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1988: «Le Regard», pp. 298 s. (trad. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2005). Sartre lleva la *intencionalidad* de Husserl a las últimas consecuencias, como ya era previsible en el importante artículo publicado en *Situations I*, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», París, Gallimard, 1947.
37. «Cette femme que je vois venir vers moi, cet homme que passe dans la rue, ce mendiant que j'entends chanter de ma fenêtre, sont pour moi des *objets*, cela n'est pas douteux» (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 298).
38. En su crítica a Sartre, Merleau-Ponty escribe: «Para una filosofía que se instala en la visión pura, en la visión panorámica, no puede haber encuentro con los demás: porque la mirada domina, solo puede dominar cosas y si tropieza con hombres, los transforma en muñecos que se mueven mecánicamente» (M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 104).

o como «blanco», o como «homosexual», o como «judío», o como «persona», o como «profesor», o como «alumno», o como «hijo».

Así pues, en contra de lo que suele decirse o pensarse, la mirada cruel no está desprovista de significado, como la violenta, no es una mirada irracional, no es un arrebato, no es algo que surge de repente, sino todo lo contrario. Planificada hasta sus últimos extremos, la mirada cruel es portadora y donante de significado, es una mirada que otorga y reconoce pleno significado a lo que uno es, *le otorga ser*. Pero lo decisivo es darse cuenta de que ese *ser* no es un ser-singular sino un ser-categorial, no es un ser-único sino un ser que forma parte del uno, del todo. Y el único —el nombre propio— deja de ser único porque pertenece al todo, es un ser que solo tiene derechos porque pertenece al todo, que solo merece respeto porque pertenece al todo.[39]

La mirada cruel dice *lo que* uno «es»… y, en mayor medida, incluso dice *si es, si existe, si tiene derecho a ser, si tiene derechos y qué derechos tiene*. Y si es cruel es porque al decir «lo-que-es» dice también «lo-que-*no*-es» y, por lo tanto, señala a aquel que no tiene ni derechos ni deberes, que *puede ser destruido sin tener mala conciencia*. La mirada cruel es una mirada justificadora y legitimadora, es una mirada que tranquiliza comportamientos y acciones, es una mirada que le deja a uno dormir a pierna suelta. Extremadamente lógica, en la mirada cruel todo tiene y debe tener «razón-de-ser» o de «no-ser». Por eso, insisto, lo cruel no debe entenderse como una ausencia de significado, algo así como una especie de mal gratuito, absurdo, algo así como el «mal por el mal», sino como una lógica en la que el horror está plenamente justificado y calculado, en la que el horror es razonable, a veces invisible, anónimo, inconsciente, porque es un horror fruto de una gramática, una gramática heredada, interiorizada y asentada en nuestra vida cotidiana al modo de una especie de mundo *dado por supuesto*.

39. «Hombres de las SS irrumpían en un apartamento y se llevaban a alguien detenido. “¿Por qué me lleváis?”, preguntaba la víctima. “¿No lo sabes? —le respondían—: Te llevamos porque eres judío y de todas formas acabarás muerto tarde o temprano”» (V. Grossman e I. Ehrenburg, *El libro negro*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 218).

Se comprende ahora que la crueldad, a diferencia de la violencia, no sea ni pueda ser resultado de una improvisación, de un arrebato. Así sucede en el primer capítulo de *Las benévolas*, de Jonathan Littell, titulado «Toccata». El narrador —el Dr. Aue— sostiene que, en las páginas siguientes, va a narrar un auténtico *cuento moral*.[40] Ni Höss, ni Eichmann, ni ninguno de los jerarcas de las SS eran sádicos, sino seres ordinarios, *normales*, y tenían la conciencia tranquila porque ninguno de ellos mandó a la muerte a «seres humanos» sino a «judíos». La gramática que generó, por ejemplo, una lógica de la crueldad como la nacionalsocialista, es una gramática en la que el *nombre propio* del deportado es sustituido por un *número* (que en el caso de Auschwitz será *tatuado* en el antebrazo izquierdo),[41] en la que ya no hay cadáveres sino *piezas (Stücke)*, en la que ya no hay asesinatos en masa sino *acciones*. Y lo grave del asunto no solo es, como en el caso de una lógica de la violencia, que un judío ya no sea un ser humano, sino que *Hurbinek* (el niño de Auschwitz al que se refiere Primo Levi al inicio de *La tregua*) *solo es un judío*.[42] Dicho con otras palabras: lo típico de una lógica de la crueldad es la configuración de una gramática moral en la que el singular y, por tanto, el *nombre propio*, desaparece a favor de lo genérico, de la categoría, y es esta la que dice lo que uno es y cómo tiene que ser tratado, dice qué significado tiene su ser, su modo de ser en el mundo, dice si su vida debe ser llorada. Por eso esta desaparición, no me cansaré de insistir en ello, no es una cuestión meramente epistemológica, sino ontológica y normativa. Precisamente porque *Hurbinek solo es un judío* puede y debe ser tratado como hay que tratar a los judíos.

Otro claro ejemplo de los mecanismos con los que opera una lógica de la crueldad lo encontramos en el libro de Jean Améry *Más allá de la culpa y la expiación*. Aunque volveré sobre él más adelante, creo que merece la pena citar ahora *in extenso* un fragmento de este libro,

40. J. Littell, *Las benévolas*, Barcelona, RBA, 2012.

41. «Ya no éramos seres humanos: ahora nos habíamos convertido en meros números» (V. Grossman e I. Ehrenburg, *El libro negro*, *op. cit.*, p. 1090).

42. P. Levi, *La tregua*, Barcelona, Muchnik, 1995, pp. 21 s.

porque lo que su autor nos transmite expresa con suma precisión las ideas fundamentales del presente ensayo. Escribe Améry:

> Cuando los compañeros de escuela me dijeron, siendo muchacho: «en realidad sois judíos», mi conciencia del problema todavía no se había formado. Tampoco con la pelea sobre la escalinata de la universidad, cuando por primera vez, mucho antes del ascenso de Hitler, el puño de un nazi me hizo saltar un diente. Somos judíos, sí, y ¿qué pasa? respondí a mi compañero. Hoy mi diente, mañana el tuyo, y vete al diablo, pensé tras la pelea mostrando con orgullo mi mella, como una interesante herida de duelo.
>
> Todo empezó justo en 1935, cuando en un café vienés, inclinado sobre un periódico, comencé a estudiar las leyes de Nuremberg promulgadas recientemente allí en Alemania. Me bastó con echar una ojeada para percatarme de que me concernían. La sociedad, que se identificaba con el Estado alemán nacionalsocialista, que el mundo reconocía como representante legítimo del pueblo alemán, me había hecho judío en toda forma y sin ambages; o sea, había dado una nueva dimensión a mi conciencia de ser judío que ya existía en época temprana sin graves consecuencias.
>
> ¿Cómo era esa dimensión? No era inmediatamente sondeable. Cuando terminé de leer las leyes de Nuremberg, no era más judío que cuanto lo era media hora antes. Los rasgos de mi rostro no se habían vuelto más mediterráneos y semíticos que antes, mi universo de asociaciones no se había colmado, por arte de magia, con referencias hebraicas, el árbol navideño no se había metamorfoseado, por encantamiento, en el candelabro de siete brazos. Si la condena dictada por la sociedad contra mí tenía un sentido tangible, solo podía significar que a partir de aquel momento mi vida estaba expuesta a la muerte. Sí, a la muerte. Sin duda, tarde o temprano, la muerte se apropia de nuestras vidas. Pero al judío que yo era desde aquel momento —por resolución legal o acuerdo social— se le había prometido irremisiblemente su fin, ya en medio de la vida, sus días eran un estado de gracia provisional revocable en cualquier instante.[43]

43. J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una*

Prestemos atención a esta frase: «Cuando terminé de leer las leyes de Nuremberg, no era más judío que cuanto lo era media hora antes [pero] solo podía significar que a partir de aquel momento mi vida estaba expuesta a la muerte». Las palabras de Jean Améry muestran con suma claridad el mecanismo sobre el que opera una lógica de la crueldad. Él no es un objeto, ni tampoco ha cometido ningún crimen. Es *solo* un judío, es (i)legalmente un judío. A partir del instante en que se publican las leyes de Nuremberg, «ser judío» es estar amenazado de muerte, porque para los nazis «ser judío» es ser vago, malvado, odioso, capaz tan solo de perpetrar delitos, ser astuto solo para engañar al prójimo. El «judío» es un ser de cuerpo peludo, grasiento, contaminante. Un ser de rostro abominable, de aspecto depravado, corrupto. Termina diciendo Améry:

> Nuestro único derecho, nuestro único deber era eliminarnos a nosotros mismos.[44]

Estas son *grosso modo* algunas de las formas de funcionamiento de la lógica de la crueldad. Sin duda puede objetarse que el nazismo es un caso extremo, y probablemente sea cierto. Pero existen lógicas de la crueldad más sutiles que siguen vigentes en nuestras sociedades.[45] Como ya se verá en su momento, cuando Nietzsche sostiene, en *La genealogía de la moral*, que «el imperativo categórico huele a crueldad» quizá se refiera precisamente a esta gramática que universaliza y que convierte a lo «único» en «uno»: a Hurbinek en un «judío», a Hans Mayer/Jean Améry en un «judío». Habrá que considerarlo. De momento es necesario subrayar que, como en el caso del nazismo, pero no solo en él, la crueldad no es fruto de un arrebato, porque la creación de una gramática moral no es algo que se improvise, sino todo lo contrario, el resultado de una planificación y de un proceso

víctima de la violencia, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 170 s.

44. J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, *op. cit.*, p. 173.

45. Véase, en este sentido, la novela de F. Emmanuel, *La cuestión humana*, Madrid, Losada, 2002.

pedagógico. *El sujeto cruel debe ser formado*.[46] Será necesario *formar* una manera de mirar, no tanto una manera de matar, porque el cruel no es el que mata —ese sería el violento— *sino el que te obliga a seguir viviendo*. Para comprender lo que intento decir no hay más que recordar a Sophie —la protagonista de la novela de W. Styron—, una joven madre católica polaca que, en el andén de Auschwitz, es obligada por un ss a elegir entre uno de sus dos hijos…, el otro será enviado directamente a la cámara de gas. Matar a Sophie, mandarla con sus hijos al gas, sería un acto de *piedad* —no de compasión— que el ss no está dispuesto a ejercer. Obligarla a vivir en el recuerdo de su «elección» es un acto de *extrema crueldad*. Y lo peor de todo es que el ss justifica su acción: en este caso deja que Sophie elija salvar a uno de sus dos hijos *¡porque es católica!*[47]

* * *

En definitiva, todo lo dicho hasta ahora nos conduce a una tesis que va a presidir el presente ensayo: *para el cruel, el horror* (que para él ha dejado de serlo) *tiene significado y otorga significado*. La crueldad es el resultado de un *lógica* que dota de significado a una ordenación del mundo. Entonces, como veremos repetidamente, lo cruel se caracteriza por el orden, un orden que ha expulsado *definitivamente* el caos, un orden en el que todos sus elementos son «lo que son» en función del «lugar» que ocupan en la clasificación, una clasificación que, y esto es decisivo, al decir lo que uno es dice también cómo debe ser tratado, cómo debe ser considerado, si su vida puede ser vivida, si su muerte puede ser llorada. Tomemos otro ejemplo, esta vez menos dramático, pero no por ello menos significativo. Me refiero al conocido cuento de Jorge Luis Borges sobre la «enciclopedia china» que Michel Foucault cita al inicio de *Las palabras y las cosas*. Escribe Borges:

46. De ahí la importancia que tiene en este ensayo la obra de Sade.
47. W. Styron, *La decisión de Sophie*, Barcelona, Verticales de Bolsillo, 2008.

> En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas. El Instituto Bibliográfico de Bruselas también ejerce el caos: ha parcelado el universo en 1000 subdivisiones, de las cuales la 262 corresponde al Papa; la 282, a la Iglesia Católica Romana; la 263, al Día del Señor; la 268, a las escuelas dominicales; la 298, al mormonismo, y la 294, al brahmanismo, budismo, shintoísmo y taoísmo. No rehúsa las subdivisiones heterogéneas, verbigracia, la 179: «Crueldad con los animales. Protección de los animales. El duelo y el suicidio desde el punto de vista de la moral. Vicios y defectos varios. Virtudes y cualidades varias».[48]

Así comienza a funcionar una lógica de la crueldad. Con aparente inocencia en sus inicios, se convierte en perversa más adelante. Pero Foucault omite las últimas frases del fragmento citado. En el contexto de una lógica de la crueldad es necesario tenerlas en cuenta, porque no solamente nos reímos y nos asombramos al leerlas, sino que también nos estremecemos. ¿Por qué nos sorprende y angustia el cuento de Borges? Porque muestra la imposibilidad de pensar *esto,* el *nombre propio*. Y si no se puede «pensar» entonces «esto» —el nombre propio— no existe. La lógica de la crueldad es, en su esencia, una ontología, una *fuerza de ser*, una lógica que aparentemente solo clasifica, pero que, en realidad, realiza un operación muy significativa: otorga *ser* y *significado*. Precisamente porque otorga ser y significado, porque es una fuerza de ser, también es una *fuerza de ley*, es una *moral*, una fuerza normativa, valorativa y performativa. La lógica de la crueldad establece las formas a priori de relacionarnos con «el que es», con «el que es como el orden o la clasificación ha decidido que sea». En el mencionado cuento, Borges escribe:

48. J. L. Borges, «El idioma analítico de John Wilkins», en *Otras inquisiciones* (*Obras completas*, vol. II), Barcelona, Emecé, 1996, p. 86.

> La imposibilidad de penetrar en el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que estos son provisorios.[49]

Aunque sepamos (o intuyamos) que el universo no es así, no podemos dejar de lado los marcos para nombrarlo. Somos finitos. Pero el precio a pagar es alto. Foucault lee a Borges:

> El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y solo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando el momento de ser anunciado.[50]

Este prefacio de *Las palabras y las cosas* es el lugar en el que Foucault establece los mecanismos a través de los que opera sutilmente una lógica de la crueldad. La crueldad es una lógica que consiste básicamente en un sistema organizativo, en un *orden*. Esta es la primera idea que deberíamos tener bien presente a partir de ahora. Pero por esta misma razón no hay que olvidar que todo orden es un sistema de inclusión/exclusión y, por eso, configura la reja de una mirada que otorga categoría ontológica, esto es, dice *si* algo *es* y *cómo es*, considera *si* puede ser visto o conocido y *cómo puede serlo*. En resumen: para comprender los mecanismos bajo los que opera una lógica de la crueldad es decisivo considerar el hecho de que *un orden no es nunca solo un orden epistemológico sino también y básicamente un orden ontológico y moral*, un ser y un deber ser, y es de esto de lo que vamos a ocuparnos en las páginas que siguen, de *deconstruir la configuración de la lógica moral que opera en las gramáticas sociales*.

49. J. L. Borges, «El idioma analítico de John Wilkins», *op. cit.*
50. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 5.

* * *

La moral es un marco sígnico-normativo propio de una cultura concreta en un determinado momento de su historia, es un a priori que hemos heredado y que opera en nuestra percepción del mundo, en nuestras formas de vivir en él y con él, así como en la relación que cada uno de nosotros establece consigo mismo. La moral es una gramática que funciona como una lógica, y, como *toda* lógica, la moral heredada nos prescribe una forma de organizar el mundo y de clasificarlo, unas normas de comportamiento, de acción. *La moral es un a priori histórico que ordena el mundo y nos exhorta a tratar lo ordenado de un determinado modo*. Todo lo que estoy diciendo no es, en el fondo, nada original, porque en su trastienda se oculta —de forma más o menos explícita— una frase del viejo Nietzsche que podemos leer en *Más allá del bien y del mal,* una frase que dice:

> En todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad.[51]

Esta sentencia nietzscheana va a ser una de las claves alrededor de las cuales gira este ensayo. En efecto, la crueldad (o al menos una *gota* de crueldad) aparece con cualquier intento de ordenación y de clasificación, con cualquier intento de comprensión. Siempre que hay moral hay lógica, pero si hay lógica entonces también hay crueldad.

51. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2000, p. 190.

Pórtico: La gramática moral del mundo

> Lejos de reducir nuestras crueldades, las reglas simplemente reconducen y formalizan nuestra crueldad.
> (Judith Shklar, *Los rostros de la injusticia*)

No es la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» la que es decisiva. Es posible que a esta le hayamos prestado mucha atención, demasiada atención, olvidando que hay otra, más inquietante, una que leemos en *Crepúsculo de los ídolos* y que, como la mayoría de las que escribió el filósofo alemán, desborda nuestra capacidad de asimilación. Es un aforismo que todavía no hemos comprendido porque es excesivamente intenso y radical:

> Temo que todavía no podemos desembarazarnos de Dios porque seguimos creyendo en la gramática.[1]

Aquí se encuentra el núcleo operativo de una lógica de la crueldad. Y es esta frase la que debe dar una nueva imagen de la anterior, la de *La gaya ciencia*, la de la «muerte de Dios», muchas veces citada y oculta bajo el grito del «hombre loco». En *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche descubre algo grandioso y, al mismo tiempo, terrible. Ya no hace falta inventar nuevos dioses, como todavía creía «el loco» de *La gaya ciencia*, porque Dios sigue vivo en la gramática, porque Dios no es exterior a

1. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981, p. 49.

nosotros mismos, sino algo que hemos incorporado y corporeizado, algo que ha conquistado nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro modo de habitar el mundo.

* * *

La moral no es solo una manera de actuar sino un orden, una organización del mundo, una forma de ser en el mundo que un ser finito no puede eludir. *La moral llena el mundo, nos llena*. El mundo es —para un ser finito— una gramática-de-mundo, un mundo interpretado. ¿Qué significa esto? Significa que nunca se nos dan *hechos*, así, sin más, sino hechos-interpretados, hechos-valorados. Por lo tanto, los hechos del mundo son siempre hechos que son juzgados y situados en una escala axiológica, hechos que se contemplan, se crean, se construyen y se elaboran desde una *perspectiva* determinada. Y esto es lo que heredamos, eso es lo que al nacer el mundo pone a nuestra disposición. Los que ya viven en el mundo van a formar nuestra identidad, y la educación consiste, por de pronto, precisamente en eso, en la transmisión de una gramática («identitaria»), en la transmisión de un mundo interpretado, en la transmisión de un *mundo moral*.

En la tradición occidental la gramática moral opera según una *lógica dualista*, o *metafísica*, si se prefiere, que consiste *grosso modo* en una división esencial en el seno del mundo: por una parte, lo perfecto, lo bueno, lo inmutable, lo puro, lo universal, lo eterno; por otra, lo corpóreo, lo sensible, lo cambiante, lo impuro, lo efímero. Según esta gramática *no* se debe atender a las circunstancias, a las situaciones y a los contextos y, por supuesto, no existe, no puede existir, no debe existir, según ella, excepcionalidad alguna. En otras palabras, desde una perspectiva moral, lo que es bueno lo es *absolutamente*, sin restricción, sin ambivalencias o ambigüedades, sin fisuras, sin disonancias.

Si, como se sostiene en el presente ensayo, la lógica moral es cruel, lo es, en primer lugar, porque es una lógica de la normalidad. Es cruel porque para ella lo que debe ser, lo que se debe hacer, tiene que ser y hacerse *sin excepciones*, porque es el nombre propio —el singular— el que tiene que acomodarse a la ley —que es categórica—, porque

el singular solo tiene valor, solo será digno de respeto si forma parte de una categoría, de un marco categorial. Como vamos a ver con calma en las páginas que siguen, de ahí se infiere algo inquietante, puesto que quien actúa moralmente no lo hace por lo que el otro le demanda, le pide o le solicita, sino según *le dicta* la ley. Esto significa que su comportamiento es *moral* no por la relación que tiene con el singular sino porque obedece, porque cumple la ley y, por lo tanto, su acción *queda legitimada* por una gramática de *inmunidad* que le ofrece la seguridad de que sus acciones son correctas. Así tendrá, además, la conciencia tranquila.

No debe olvidarse que, como ya se ha dicho en la introducción, la moral es una gramática, esto es, un conjunto de signos y de hábitos, de normas de decencia y de costumbres propio de una cultura en un momento determinado de su historia. La gramática moral es una óptica, una visión del mundo y de sus habitantes, una visión que supone, por una parte, una adecuación al mundo, pero, por otra, un atentado contra la vida, por la sencilla razón de que si hay vida hay también inevitablemente disonancias, ambigüedades, excepciones, y eso es justamente lo que la lógica moral no soporta. A diferencia de lo que sucede en el mundo, en la vida *no* todo encaja, no todo puede encajar, precisamente todo lo contrario de lo que la lógica de la moral pretende hacernos creer. Nietzsche ha sido probablemente el filósofo que mejor se dio cuenta de la forma de operar de esta lógica.[2]

* * *

Como vamos a ver a lo largo de este ensayo *no hay moral* —al menos en su sentido moderno— *sin principios*, esto es, sin imperativos, sin exigencias, sin normas, sin clasificaciones, sin deberes. El primero de ellos es la *universalidad*, un principio que no tiene en cuenta lo singular —*lo único*—, que no tiene presente el nombre propio, sino

2. Sigo las interesantes reflexiones del filósofo checo P. Kouba en su excelente libro *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 154 s.

solo *lo genérico* —el hombre, el ciudadano, el español, el europeo, el judío, el católico, el gitano…—. Frente a la respuesta ética, que es una respuesta a un nombre propio, descubrimos que no hay gramática moral —metafísica— sin principios, pero precisamente por eso, porque es imposible una moral sin principios, no cabe una moral que atienda al nombre propio, al *único*, porque es el único el que rompe todo principio moral.

El segundo es *la negación de la ambigüedad*. Puesto que, a diferencia de lo que sucede en una situación ética, en la lógica moral, la línea fronteriza entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, entre lo correcto y lo incorrecto, está clara y nítidamente trazada. Mientras que la respuesta ética es «sombría», la decisión moral no puede ser ambigua, sino clara y distinta, y además debe ser universalizable, no puede ser subjetiva ni situacional, no puede depender del espacio ni del tiempo o de las circunstancias. Las respuestas morales no admiten excepciones. La moral es una lógica de la normalidad y de la no excepcionalidad.

Finalmente, el tercer principio básico de la gramática moral es el *apriorismo.* También aquí la diferencia respecto a la ética es abismal. En esta no sabemos qué debemos responder, por eso la respuesta ética se da *in medias res*. Pero en el caso de la moral la cosa cambia. Aquí la respuesta ya está tomada de antemano. Es necesario, para saber cómo hay que actuar, dar una respuesta que *me comprometa tanto a mí* —pero no como singular, como un nombre propio, sino como miembro de un marco categorial— *como al otro* —que también, en la mirada moral, forma parte de un marco categorial—, pero esa decisión no se toma *in situ*, esto es, frente al otro, frente a ese único que me demanda, como es el caso de la ética, sino *antes*. La moral parte de un principio que ya ha sido dictado y que uno debe limitarse cumplir. *La moral es una gramática de la obediencia.* Según esta lógica, «lo que el otro es» no lo es por ser «él» o «ella» sino porque *pertenece a un marco* que no solamente es epistemológico sino también ontológico y axiológico. La respuesta moral no es, en el fondo, una auténtica decisión porque depende de una lógica en la que la respuesta está decidida de antemano. Dicho en pocas palabras, *en la decisión moral la suerte está echada*. Mientras que

la moral me dicta a priori *qué* debo hacer, la ética me dice *que* tengo que hacer algo pero sin saber *qué* es lo que debo hacer.

* * *

Si establecemos, siguiendo a Nietzsche, que la lógica moral —una lógica metafísica, como ya he dicho antes— divide el mundo en *dos* partes, como es el caso de la conocida «alegoría de la línea» que aparece en la *República* de Platón, entonces ya es posible establecer claramente una clasificación, una ordenación de los «entes» o «seres» que pueblan el mundo, así como de las acciones que en este mundo tienen lugar, una ordenación y una clasificación que cumpla el ideal cartesiano de claridad y distinción. Pero hay más. A partir de una mirada puesta en la parte noble, o buena, o justa, a partir de una mirada desde lo alto, desde lo universal y absoluto, a partir de una mirada divina, en definitiva —porque aunque Dios haya muerto todavía seguimos creyendo en la gramática—, a partir de esa mirada, pues, es posible crear, clasificar y sobre todo juzgar lo que es en el mundo —los hechos y los seres que lo habitan, que *son* el mundo (así como yo mismo como alguien que forma parte de este mundo compartido)—, porque ya poseemos una serie de *normas de decencia* que están totalmente legitimadas y que no podrán ni deberán ponerse en duda, pues son naturales, normales.

Además, y como ya tendremos ocasión de comprobar, no debería olvidarse el hecho de que *alguien* —es indiferente ahora cómo lo ha conseguido— que ha logrado contemplar el «rostro del Absoluto» y que, por lo tanto, ordena y traza el camino a seguir, se convierte, como diría Foucault, en *pastor*. Según sostiene la lógica moral, ese «alguien» —el pastor— sería «portador de sentido» pero, en realidad, sucede todo lo contrario: es el negador del sentido. Hay que subrayar desde ahora mismo que aquí la diferencia entre *sentido* y *significado* es crucial. El sentido siempre es *un* sentido y, por lo tanto, es múltiple y cambiante. El portador de sentido es, en el fondo, un negador de sentido, porque pretende haber descubierto la *calle de dirección única* (parafraseando el título de un bello texto de Walter Benjamin). Por eso la moral no

se refiere al sentido sino al significado, porque no soporta la apertura, sino que solo admite la clausura, porque no tolera la ambigüedad ni la ambivalencia, sino que solo acepta la claridad y la distinción.

* * *

El título de este ensayo, *Lógica de la crueldad*, hace referencia al hecho de que la moral opera siguiendo una lógica metafísica, una lógica que además de ser normativa también es ontológica, esto es, *donante-de-ser*. Veamos qué significa esto con algo más de detenimiento. Invirtiendo la conocida sentencia órfica, Michel Foucault, el más nietzscheano de los filósofos del siglo xx, escribió en *Vigilar y castigar* que *el cuerpo es prisionero del alma:*

> Un alma lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.[3]

Si nos perdemos en disquisiciones acerca de lo que significa *alma* no comprenderemos la esencia del problema. Aunque sea importante, el significado de *alma* no es decisivo. Aquí lo que resulta esencial es su función o, en otras palabras, su forma de operar. El alma funciona al modo de un *dispositivo antropotécnico* a través del cual la gramática forma y conforma. El alma es la presencia de un *principio metafísico* —eterno, inmutable, incontestable— en el interior de uno mismo. La metafísica ha pasado de ser algo que está ahí fuera a formar parte de nosotros mismos. Y esa es la función que realiza el alma, una función «interiorizadora». El alma interioriza la presencia del Absoluto. Fabrica una operación en la que convierte al *singular* en *sujeto*, al *único* en *uno*, al *nombre propio* en alguien que pertenece a un *género*, en un *universal*, en un *grupo*. Pero hay algo más, porque, como veremos en detalle a lo largo de este ensayo, que «el alma es la prisión del cuerpo» significa que siempre que hay moral también hay alguien (o algo) que queda

3. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 36.

fuera de su protección, de su ámbito de inmunidad. El alma es un dispositivo protector de un singular, *pero lo es solo en la medida en que es excluido como singular*, solo en la medida en que deja de ser único, solo en la medida en que se pierde como único y entra a formar parte de un género, de una categoría.

Un mundo es una gramática que crea —de manera más o menos explícita— *horizontes de significado* que determinan al mismo tiempo maneras de *ser* y de *proceder*, esto es, dictan, por una parte, lo que uno *es* y, por otra, qué se puede *pensar*, qué se puede *decir*, qué se puede *hacer*. Y además, como ya se ha dicho, no hay que olvidar el hecho de que esta lógica moral tiene —o pretende tener— un fundamento y una pretensión metafísica, esto es, eterna, inmutable, universal, incuestionable, apodíctica… Digámoslo de otro modo. Heredamos una gramática moral que es *enmarcadora*, que, a la vez, (nos) *protege* y (nos) *ignora*, (nos) *incluye* y (nos) *excluye*, (nos) *crea* y (nos) *ordena,* (nos) *distribuye* y (nos) *clasifica*. La gramática moral fabrica marcos *rituales* que establecen «órdenes» de *ser*, de *pensamiento*, de *lenguaje* y de *acción*. Son esos marcos los que dotan de poder a los horizontes de significado, los que hacen posible la irrupción de una lógica moral de la crueldad porque *fabrican identidades*, nos dicen *qué somos* y una vez que nos ha «creado» nos dictan cuáles son nuestros derechos y deberes. Al mismo tiempo, los marcos expresan *lo que se puede pensar* como bueno, como justo, como legítimo, *lo que se puede decir*, la palabra correcta e incorrecta, *lo que se puede hacer*, las buenas acciones y las malas, así como cuándo uno puede, o no, tener la conciencia tranquila, cuándo uno puede dormir a pierna suelta o cuándo debe pedir perdón, cuándo uno tiene que sentirse culpable y tener vergüenza de lo que ha pensado, dicho o hecho.

Como veremos a su debido tiempo, los horizontes de significado delimitan también, sin duda, la *normalidad*. Distinguen lo que es *normal* de lo que es *patológico*, esto es, deciden a quién clasifican como *sano* y a quién como *enfermo*, a quién como *loco* y a quién como *cuerdo*. Los horizontes de significado explicitan las perversiones, generan conciencia de culpa, deciden qué vida puede y merece ser llorada, quién puede ser convertido en santo o en mártir y quién

debe ser olvidado... por eso son crueles y no simplemente violentos, porque la crueldad, a diferencia de la violencia, no es una acción sino una operación, un dispositivo, una lógica. Es verdad que hay una crueldad en la acción, pero es demasiado evidente, salta a la vista y resulta fácilmente detectable. No, la que me interesa es otra crueldad, la de la gramática, la de la justificación y la de la legitimación…, la crueldad de la buena conciencia, la de la conciencia tranquila, la crueldad del trabajo bien hecho y del deber cumplido: la que aquí me interesa es la *lógica* de la crueldad.

Uno de los objetivos del presente ensayo es tratar de describir, en la medida de lo posible, esta lógica que —a través de *procesos,* de *mecanismos,* de *procedimientos*— determina *quiénes* tienen el poder de pensar, decir y hacer *con conocimiento de causa*, esto es, no solo legalmente sino también con legitimidad, y *cómo* deben hacerlo y justificarlo. Según esta lógica se inician *procesos de formación* según un cierto número de normas —que, como ya he anunciado, aquí llamaré *normas de decencia*—, para que nadie entre en el mundo si no satisface unas determinadas exigencias, si no está cualificado para hacerlo, si no es «competente». Como es obvio, las normas de decencia excluyen y prohíben formas de pensar, de decir y de hacer, por ser consideradas «inmorales», rechazan a «seres» que no pueden (o, porque no son competentes, no están capacitados para) pensar, decir o hacer y que, por lo tanto, deben ser educados convenientemente para ello, deben ser formados y tutelados en instituciones configuradas para tales propósitos, o, simplemente, deben ser excluidos o incluso exterminados. En otras palabras, las normas fabrican *selecciones* y *exclusiones* específicas, condiciones de accesibilidad y de inaccesibilidad, de propiedad y de extranjería, de identidad y de diferencia.

Es evidente —aunque la lógica metafísica se niegue a reconocerlo— que el contenido de tales normas es cultural e histórico y que, en cierto modo y en determinados casos, puede ser mudable, cambiante e inestable, pero *la propia regla no lo es*, o mejor dicho, no lo es el «enmarcamiento» o el «reglaje». Este es estructural al modo humano de ser en el mundo, porque *siempre que hay ser humano hay gramática, y siempre que hay gramática hay horizontes que configuran normas de decencia*.

Nunca es posible abandonar un horizonte sin entrar inmediatamente en otro. No hay posibilidad humana —ni inhumana— sin gramática, sin marcos que acaben construyendo horizontes de significado, los cuales generan normas de decencia que, a su vez, definen, ordenan, clasifican y normativizan, aunque el contenido de esos horizontes solo pueda ser determinado en cada caso *en un mundo*.

* * *

Lo que voy a sostener en este ensayo es, para decirlo con brevedad, que la moral opera según una lógica que es cruel, una lógica que fabrica un conjunto de normas construidas sobre la base de unos horizontes de significado que ordenan y organizan y, al hacerlo, ofrecen seguridad, construyen ámbitos de protección y de inmunidad, facilitan puntos de apoyo tan firmes y seguros que, a menudo, ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos son capaces de conmoverlos. Ahora bien, lo decisivo es darse cuenta de que ofrecen seguridad solo a aquellos que quedan bajo su manto protector. Esto es importante porque, a diferencia de lo que suele decirse, lo propio de la moral no es tanto la represión cuanto *la protección de aquellos que previamente han sido calificados como sujetos que deben ser protegidos*. Por eso no hay que concebir la moral en términos meramente negativos, al modo: «la moral nos reprime». No. Me parece que aquí se encuentra una de las tesis más importantes que podemos aprender de Foucault. Recordemos, antes de seguir adelante, lo que el filósofo francés escribe a propósito del *poder* en *La voluntad de saber:*

> [...] los nuevos procedimientos del poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control [...][4]

Y más adelante:

4. M. Foucault, *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 93 s.

> Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código. [...] Intentemos deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciemos a pensarlo en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía.[5]

El análisis del poder que Foucault realiza en *La voluntad de saber* es una importante fuente de inspiración para comprender la lógica cruel de la moral que estamos analizando aquí. Se entenderá aquí *horizonte moral* en el sentido de *dispositivo de poder*. Pero, es necesario insistir en esta idea, este no debe pensarse solo como un mecanismo represivo, al contrario, es un horizonte que opera creativa, positiva, organizativamente. El horizonte moral protege a determinados entes. De ahí que la lógica moral, además de ser prescriptiva, también sea ontológica, porque para operar necesita determinar a priori qué entes caben en su ámbito de inmunidad. Por eso podría decirse que, como ya he insinuado antes, los horizontes fabrican *normas de decencia* o, lo que es lo mismo, *normas de normalidad*. No solamente dicen lo que debemos (o no) hacer, lo que está prohibido, lo que está mal, lo que es perverso; no, no solamente eso, además —es necesario insistir en ello— son *ontológicas*, expresan «lo-que-somos», expresan *lo normal,* esto es, si somos normales o anormales, si somos perversos, o incluso simplemente *si somos…* En pocas palabras: en la medida en que son lógicas de normalización, *las normas de decencia son generadoras de identidad*. Al mismo tiempo que incluyen también excluyen, porque si algo es normal entonces, necesariamente, algo no lo es, algo es malo, algo es perverso y, por lo tanto, debe ser exterminado, o reeducado, o normalizado.

Las normas *me atan* a un «ser-yo-mismo», me dictan un modo de ser, mi modo de ser. Está claro que todo el mundo se ha preguntado

5. M. Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, pp. 94 s.

alguna vez «¿quién soy?», pero la moral nos advierte que la respuesta a esta pregunta solo puede darse en el interior de un marco sígnico-normativo —y no solamente en un marco descriptivo, entre otras cosas porque no existen marcos meramente descriptivos—, en el seno de un horizonte heredado que uno no escoge sino que recibe por medio de las transmisiones educativas. Pero, en este caso, la pregunta «¿quién soy?» o «¿quién eres?» en el fondo se ha transformado en «*¿qué* soy?» o «*¿qué* eres?», porque el nombre propio es irrelevante, no interesa, solo la categoría importa. Da igual cómo uno se llame, lo interesante, desde la perspectiva del marco moral, es si es persona, si es ciudadano, si es hombre, si es blanco… Si esto es así, entonces, la moral es una poderosa gramática, es una lógica compuesta de signos, categorías, principios, ritos, hábitos, valores... que fabrica, ordena y organiza el mundo. Las normas morales *nos* fabrican, *nos* ordenan y *nos* organizan. En una palabra, *nos construyen*. Además de decirnos cómo debemos comportarnos, además de mandarnos actuar de una determinada manera, marcan de qué forma tenemos que ser respecto a nosotros mismos y a los demás, dan respuesta a la pregunta acerca de *qué* y *quiénes somos*, determinan cómo debemos organizar el mundo que habitamos, cómo tenemos que mirar*nos*, si debemos sentirnos orgullosos de «ser lo que somos» o, por el contrario, deberíamos avergonzarnos.

Porque son gramaticales, las normas configuran ámbitos de inmunidad independientes del cambio y de las transformaciones que se someten a un *modelo absoluto*, a un modelo firme y seguro, para decirlo al modo cartesiano, a un modelo con pretensiones de universalidad (al menos en la cultura occidental) que sirve de orientación y de guía. La moral es un *dicho* que opera antes de todo *decir*, que dice lo que se debe decir. Es un *a priori social*. Nos dice lo que debemos hacer o decir *antes* de que lo hagamos o lo digamos. Toda moral, con independencia de la cultura en la que opere, nos dice lo que debemos responder *antes* de que respondamos, *antes* de que actuemos. Es un código que configura una forma de ser en el mundo. La lógica moral es una «lógica del *antes*».

Finalmente, *last but not least*, habría que subrayar que las normas de decencia son *praxis relacionales*. Al configurar tanto *mi* identidad como

la de *los otros*, me guían respecto a lo que debo hacer con «los que son como yo», así como con «los que *no* lo son», me resuelven la cuestión respecto a cómo debo tratarlos, si merecen ser dignos de respeto o si, por el contrario, no debo sentir compasión por ellos en función de lo que la propia lógica moral ha decidido que eran. La lógica moral ya se encargará de que tengamos la conciencia tranquila, de que los remordimientos por haber despreciado, ignorado o destruido a otro ser no hagan su aparición.[6]

* * *

Porque somos herederos de una gramática, porque venimos a un mundo interpretado, nadie puede escapar *por completo* de la lógica moral. Esto parece que está fuera de toda duda. Pero lo que me interesa subrayar aquí es que determinadas *filosofías metafísicas* creen que no solamente existen marcos morales *culturales* sino también *trascendentes a la cultura* y, por lo tanto, universales, eternos e inmutables. Creo que no hace falta referirse al caso de Platón, a todas luces evidente. El pensamiento de Kant es más sutil y relevante desde la perspectiva de este ensayo. En su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* el filósofo de Königsberg sostiene que de ninguna manera la moral puede fundamentarse en la antropología. Tampoco en la experiencia. Y si es verdad que para que una acción pueda ser calificada de moral es necesario convertirla en ley universal, entonces solo nos queda una doble posibilidad: o bien recurrir a *Dios* (cosa que Kant no quiere hacer), o bien a la *razón*. Pero, en este caso, nos encontraremos con una razón *descorporeizada*, libre de cualquier elemento empírico, una razón no contaminada por la experiencia, una razón *pura*. El «sujeto moral» kantiano no sabe nada de sensibilidad, de emoción, de miedo, de memoria, de azar, de sufrimiento ni de muerte. Escribe Kant:

6. Como veremos más adelante, especialmente en el capítulo dedicado a Sade, es necesaria una formación de la crueldad, es decir, es imprescindible una deseducación de la compasión.

> Cualquiera ha de reconocer que una ley, cuando debe valer moralmente, o sea, como fundamento de una obligación, tendría que conllevar una necesidad absoluta [...], tendría que reconocer, por lo tanto, que el fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente a priori en los conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde sobre principios de la mera experiencia [...] ciertamente se la puede calificar de regla práctica, mas nunca de ley moral.[7]

Pero ¿qué sucede si partimos de la idea de que todo lo humano *pasa* por el espacio y el tiempo, por la historia, por los trayectos y las situaciones… por el cuerpo? ¿Qué consecuencias se derivan del hecho de que somos seres finitos, corpóreos, que no podemos eludir los contextos, las relaciones, los adverbios y los condicionales? Naturalmente esto es algo que ningún metafísico toleraría, porque a su juicio supondría incurrir en una especie de relativismo cultural. No obstante, más allá de aceptar o no tal relativismo —no creo que merezca la pena iniciar una discusión al respecto, que se nos haría eterna—, el hecho decisivo consiste, por un lado, en reflexionar sobre si la gramática que hemos heredado es o no ineludible y, por otro, sobre si los marcos —aún en el caso hipotético de poder existir más allá del mundo social— siempre están espacio-temporalmente configurados, tematizados, determinados, constituidos… o, en otras palabras, si detrás de toda moral metafísica se oculta un dispositivo cruel de legitimidad. Porque, en tal caso, uno podría emprender al menos dos cosas. En primer lugar, una *genealogía* de los marcos, una *genealogía de la moral* y, a continuación, una *deconstrucción* de ellos, esto es, se podría indagar y reflexionar sobre el hecho a todas luces decisivo de que *en todo marco hay algo que no puede incluirse en él*, hay algo que queda al margen, que se niega, que se rechaza, que se excluye, bien porque se asimila disolviendo su diferencia, bien porque simplemente se destruye o, incluso, porque queda clasificado

7. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002, p. 56.

y ordenado, porque acaba siendo tipificado, convertido en un caso típico que los mismos marcos pueden controlar.

Quiero dejar bien claro que, desde la perspectiva de una filosofía de la finitud,[8] la metafísica es una especie de «teatro», es una representación que ha construido la tradición occidental para ofrecer inmunidad. La metafísica es una gigantesca falacia porque no es posible concebir al ser humano libre de mundo y, por lo tanto, de situaciones y de contextos. Es necesario insistir en lo que esto significa. En primer lugar, que *siempre que hay humanidad hay gramática:* signos, símbolos, mitos, ritos, herencias, principios, proyectos, deseos... Lo humano existe en un mundo y, por lo tanto, *en una gramática*. Pero hay algo más, algo que una moral metafísica no podría tolerar. A saber, que, precisamente porque para los humanos la condición gramatical es ineludible —y, por lo tanto, lo es también la situacionalidad, la adverbialidad, la contextualidad, la biografía...— *siempre que hay humanidad hay ambigüedad* y, por lo mismo, *siempre que lo humano hace su aparición irrumpe, al modo de una presencia inquietante, lo inhumano*. La gramática no puede crear ámbitos de inmunidad que nos protejan del todo. Siempre quedan grietas abiertas, heridas que no pueden ser suturadas. En otras palabras, *no somos humanos porque hayamos erradicado lo inhumano, sino todo lo contrario, porque no podemos erradicarlo*. Digámoslo todavía de otro modo: el *paraíso* —me refiero a los estados paradisíacos, felices, justos, perfectos— *no* es una posibilidad humana. El paraíso queda fuera del alcance de un ser finito, porque no es una apoteosis de lo humano, sino su negación. En un mundo paradisíaco, lo humano —la humanidad— es imposible, porque si lo humano existe es porque lo inhumano, en cualquiera de sus formas o máscaras (el mal, el sufrimiento, la muerte) está (o puede estar) presente.

Es necesario subrayar esta idea. A diferencia de lo que dirían los metafísicos, desde el momento en el que lo humano hace su aparición irrumpe también, ineludiblemente, al modo de una presencia inquietante, la ambigüedad y, por tanto, lo humano no significa de

8. Véase J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2012 (2.ª ed. revisada y ampliada).

ninguna de las maneras el destierro del mal, de la violencia, del sufrimiento, de la muerte, de la crueldad... sino todo lo contrario. El destierro de estas *formas oscuras* supondría inmediatamente el fin de lo humano. La disolución de la ambigüedad, la irrupción de un estado de plenitud, de felicidad, lejos de significar el triunfo de lo humano supondría su derrota. Cuando los marcos morales, propios de una sociedad concreta en un momento determinado de su historia, se convierten —como en un juego de magia, y por la habilidad de algunos filósofos— en marcos *metafísicos*, entonces nos hallamos en un territorio extremadamente peligroso, porque mientras que para una moral metafísica, para una lógica de la crueldad, el paraíso es una conquista de lo humano, para una filosofía de la finitud, para una ética de la compasión —como la que he presentado en otro lugar— ocurre precisamente lo contrario.[9] Por lo tanto, «lo cruel» es una posibilidad inscrita en la gramática humana, una posibilidad histórica, empírica, es una posibilidad que convierte a «lo humano» en humano, una posibilidad que no puede ser evitada ni superada. En otras palabras, el núcleo duro de la tesis que aquí se sostiene diría que *lo que nos hace «humanos» es que no nos es posible desterrar de nuestra existencia la posibilidad de lo inhumano*.[10]

Ahora bien, no dejemos todavía de reflexionar sobre las éticas metafísicas y sobre sus marcos morales. ¿Cuáles serían, en líneas generales, las ideas de los marcos morales propios de la metafísica? Tomando los análisis kantianos como referencia, señalaría básicamente tres: *universalidad*, *racionalidad* y *dignidad*. No voy a entrar a discutir las dos primeras, puesto que me parece que ya es posible encontrar suficiente bibliografía sobre el tema. En cambio, me resulta especialmente interesante la cuestión relativa a la *dignidad*, porque en la vida cotidiana el hecho de que las personas posean dignidad parece algo tan obvio

9. Véase J.-C. Mèlich, *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010.

10. No podemos cruzar «como humanos» las puertas del paraíso. Nadie ha estado allí, y si alguien lo ha visitado no ha vuelto para contarlo. Pero el infierno es otra cosa. Algunos lo han vivido en sus propias carnes —Primo Levi, Jean Améry, Jorge Semprún…— y han regresado para ofrecer su testimonio.

que no merece la pena ni cuestionarlo, y porque la lógica moral es una poderosa aliada de la dignidad. Casi nadie se atreve hoy en día a poner en tela de juicio la importancia de la dignidad. Es un concepto que ha hecho fortuna. No obstante, una filosofía de la finitud, dada su naturaleza antimetafísica, tiene necesariamente que poner en duda la cuestión de la dignidad —que correspondería a la segunda formulación del imperativo categórico de Kant— y preguntarse acerca de las consecuencias crueles de su lógica. Aunque más adelante en este ensayo volveré sobre esta cuestión, vamos a ver ahora, a modo de introducción, lo que sostiene el filósofo de Königsberg, para pasar a considerarlo críticamente. El tema de la *dignidad* aparece con claridad en el siguiente texto de Kant:

> Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin.[11]

Y, más adelante, formula el imperativo categórico:

> Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.[12]

Como consecuencia de este imperativo, Kant puede distinguir entre «cosas» y «personas». Las primeras son «seres irracionales», las segundas «racionales». Las primeras tienen un «precio», las segundas poseen «dignidad». Solamente estas últimas son un fin en sí mismo. Escribe Kant:

11. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 114.
12. *Ibid.*, p. 116.

> En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o bien una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad.[13]

De los análisis de Kant se desprenden algunas ideas fundamentales. En primer lugar, que la dignidad es una «propiedad» de los «seres dotados de razón». Quiero subrayar el hecho de que sea una «propiedad», es decir, algo que «se tiene» (y que se «obtiene»). Nos encontramos aquí con un claro elemento metafísico. Ahora bien, uno no puede dejar de formularse algunas preguntas sobre este tema que no son fáciles de responder, como por ejemplo, ¿cuándo se obtiene la dignidad? ¿En el momento de la fecundación? ¿A las pocas semanas? ¿Al nacer?... Si solo los seres racionales tienen dignidad, entonces los seres que no son racionales ¿no son dignos y están, como el «hombre del campo» en el relato de Kafka, ante la ley o fuera de la ley? Además, ¿qué sucede con aquellos seres humanos que por alguna malformación no pueden razonar? O incluso, si solamente los seres racionales poseen dignidad, ¿los seres *no* racionales pueden ser utilizados como medios, y no como fines en sí, pueden ser utilizados como «cosas», se pueden «intercambiar»...?

* * *

Como consecuencia de todo esto, sospecho que detrás de la noción de *dignidad* se oculta una lógica cruel. Filósofos como Richard Rorty, Judith Butler o Roberto Esposito ya lo han expresado de forma más o menos explícita.[14] Como veremos más adelante, ha sido sobre todo Esposito el que ha mostrado con mayor radicalidad el hecho de que hoy en día nos encontramos con un postulado indiscutible en el debate ético contemporáneo en lo que concierne a la categoría de *persona*. No

13. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 123 s.
14. También, aunque en otro sentido, Giorgio Agamben en su *Homo sacer* se ocupa de esta cuestión. Véase G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

se trata, escribe Esposito, de una opción elaborada conceptualmente, sino de una evidencia que no parece requerir demostración adicional: sea cual fuere la perspectiva de la que se parta, hoy no es siquiera concebible activar un mirada crítica sobre la categoría de *persona*.[15]

Más allá de estos análisis me quedo con una idea crucial: lo decisivo, y a lo que deberíamos prestar atención, es el hecho de que la noción de *persona* no solamente señala a aquellos que quedan bajo su protección (moral, jurídica, religiosa) sino también *a los que son excluidos de ella*. En otras palabras, no habría que olvidar que esta categoría *(persona) marca* también ineludiblemente a todos los que «*no* son personas» y, en consecuencia, a todos los que no deberían ser objeto de respeto moral y no quedarían bajo la protección de la ley. Pero todavía hay más. La categoría *persona* remite a un fondo metafísico, esto es, extracorporal y extracorpóreo, trascendente al espacio y al tiempo, un fondo inmóvil e inmutable, un fondo absoluto. En consecuencia, hay que recordar que, para los metafísicos, la *persona* es siempre una propiedad, *algo que se tiene o no se tiene*. Y en este caso, si *no* se tiene, entonces cualquier atentado contra la vida de «eso» *está perfectamente legitimado*.

Aquí nos encontramos con un arsenal peligrosísimo. Basta leer los testimonios de los supervivientes de los campos de concentración para comprobar que los nazis, al asesinar a los judíos, a los gitanos o a los deficientes mentales, no creían estar vulnerando el imperativo categórico de Kant, por la sencilla razón de que «esos» a los que —según su ideología racista— asesinaban en las cámaras de gas no eran seres humanos sino «infrahombres», «alimañas», «sabandijas», o simples «piezas» *(Stücke)*.[16] Y a la réplica que daría (o podría dar) un metafísico humanista («lo que habría que hacer es *ampliar* el concepto de persona porque los judíos, los gitanos y los deficientes *también* lo son») tendríamos que responder que, como cualquier concepto, siempre que definimos lo que es la «persona» *dejamos fuera* algo o a alguien, aunque sea una alimaña... En

15. Me ocuparé ampliamente de este tema en el apartado 3.3 de este ensayo, titulado «El dispositivo de la persona».

16. Véase A. Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 63 ss.

otras palabras, al definir «persona» necesariamente excluimos, y al excluir justificamos un acto de crueldad contra «eso» a lo que se excluye de la dignidad humana. No hay posibilidad alguna, si se define «persona» a la manera de Kant o incluso de cualquier otro modo, de incluir a todos, no porque la «persona» tenga un régimen especial o distinto, sino por la naturaleza misma de cualquier «definición».

Por lo tanto, para hacer frente a una lógica de la crueldad solamente tenemos dos posibilidades: o bien abandonamos conceptos como «persona», «dignidad», «fin en sí», «humanidad»..., o bien sostenemos que si «lo humano» es «algo», ese «algo» es *indefinible*, porque no es algo que se posee o se tiene sino algo que se hace o acontece, algo que se configura o que surge *in medias res*. Por eso *no se puede definir lo humano* o, para decirlo de otro modo, *lo humano sería lo que escapa a cualquier definición* o, mejor todavía, *lo humano es la relación que uno establece con lo «no humano»*, con lo que ha sido *excluido* de la definición.

Si los metafísicos creen posible definir *esencialmente* lo humano es porque están convencidos de que hay algo que trasciende el cuerpo, porque creen que existe una propiedad «pura», libre de cualquier elemento empírico, y esto es lo que una filosofía de la finitud no puede admitir de ninguna manera. Para las morales metafísicas, esas que no pueden eludir la lógica de la crueldad, lo humano tiene la imagen de la *dignidad*, de la *persona*, de una *sustancia* que determinados seres poseen desde el principio y para siempre, y que los dota de inmunidad, de protección moral, de determinados derechos, así como de deberes, pero *solo con aquellos que también son de su condición*, con aquellos que pertenecen a su *especie moral*.

* * *

Volvamos ahora a la cuestión de las normas de decencia. El caso de la metafísica es solamente un ejemplo —el más evidente y cruel con toda seguridad, en este caso universal, trascendente, transcultural o, en una palabra, absoluto— de la manera que tiene una lógica moral de funcionar. Pero, en cualquier caso, lo que ahora me interesa señalar aquí es que, con independencia de los planteamientos de la metafísica,

las normas de decencia son, para un ser finito, ineludibles, aunque esto no significa que uno esté totalmente a merced de ellas. En otras palabras, a pesar de que siempre que hay un mundo compartido, también hay normas de decencia, los seres humanos pueden hacer frente a la normas, a los marcos, a los horizontes que han heredado. En una palabra, pueden *transgredir*.

Heredamos marcos morales y normas de decencia que se fundamentan en ellos. Sin esos marcos la existencia en un mundo no sería posible. Como mostró Erving Goffman, si hay ser «humano» hay cultura, y si hay cultura hay «esquemas interpretativos» que nos permiten en una situación otorgar significado a hechos y circunstancias que, de otro modo, carecerían de él.[17] Pero lo interesante es darse cuenta de que esos marcos no son solamente epistemológicos, sino también axiológicos y ontológicos. Vivimos y somos en configuraciones morales, en *espacios morales*. Inevitablemente. En ningún caso he pretendido decir, por tanto, que haya que terminar con los marcos morales, con sus horizontes de significado y con sus normas de decencia, ni nada parecido. Y no lo he dicho porque, aunque lo pensara —que no lo pienso—, algo así no sería posible. *Pretender prescindir de la moral sería equivalente a independizarse del mundo*, algo absurdo. Por lo tanto, no merece la pena continuar por esta vía. Pero hay dos cosas que sí son interesantes: la *primera* es mostrar el funcionamiento —la lógica— de un marco moral (sea metafísico y/o cultural), y la *segunda* es indicar que la ética, si existe, es precisamente una respuesta a una demanda que se da en una situación en la que el marco moral, sea el que sea, se rompe, se quiebra, se resquebraja. Como ha señalado Judith Butler, el marco no determina del todo lo que vemos, pensamos o reconocemos. En otras palabras, hay algo que excede al marco, que perturba nuestro sentido de la realidad y nuestra comprensión de las cosas.[18] Ese elemento perturbador de la lógica moral es la ética. *La ética es la zona oscura de la moral*.[19]

17. E. Goffman, *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, CIS, 2006.
18. J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 24.
19. Véase B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006, así

A la primera cuestión creo que, más o menos, ya he contestado. De hecho, el *funcionamiento* de un marco moral metafísico no difiere sustancialmente de un marco moral cultural. Ahora bien, las consecuencias del primero resultan mucho más peligrosas, por razones obvias de las que me ocuparé a lo largo de este ensayo. Lo que sí he señalado es que, en cualquier caso, un marco moral funciona elaborando unas normas de decencia que fabrican, organizan, planifican y clasifican por delimitación y por exclusión. *La moral crea, limita y niega*. Mediante esta operación, *las normas de decencia normalizan*, esto es, crean subjetividades (o identidades) *normales* y *patológicas*. Esta es una operación específica de la lógica moral. Así pues, los marcos morales son una gramática que nos dicta el *ser* y el *deber* y que nos mandan *obedecer*. Y lo decisivo para comprender el funcionamiento de un marco moral es darse cuenta de que, en el fondo, uno no lo obedece *por lo que* manda sino *porque* manda. Nietzsche desenmascaró este aspecto de forma rotunda en su *Aurora*, el libro en el que, junto con *La genealogía de la moral*, mostró con más claridad la naturaleza, los límites y la crueldad del deber. Escribe Nietzsche:

> En presencia de la moral, como ante cualquier autoridad, no está permitido reflexionar ni, aún menos, discutir. Aquí solo cabe obedecer.[20]

Los marcos morales, ya lo hemos dicho, reducen la complejidad, dan respuesta a situaciones siempre *antes* de que estas se produzcan. Pero ahora quiero dar paso a otra cuestión que tiene que ver precisamente con la respuesta —una respuesta tipificada, codificada, generalizada, universalizada— que otorgan los marcos. Para ello es necesario reflexionar acerca de las formas que ponen en marcha los marcos morales para conjurar un *acontecimiento*. La crueldad, ahora, inicia su periplo.

---

como B. Waldenfels e I. Därmann (comps.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Múnich, Wilhelm Fink, 1998. En mi libro *Ética de la compasión*, me he ocupado ampliamente de este tema.

20. F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 59.

* * *

Los marcos morales y las normas de decencia derivadas de ellos tienen por objeto conjurar el poder de los acontecimientos, su temible aleatoriedad, su angustiante inquietud. Foucault lo expresó con gran precisión al inicio de su conferencia *El orden del discurso:*

> [...] En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.[21]

Consideremos brevemente cuáles son esos procedimientos que emplean los marcos morales para conjurar el poder de los acontecimientos. Básicamente pueden resumirse en tres: el *caso*, la *anomalía* y el *suceso*. El resultado de poner en marcha estas tres operaciones lleva consigo un efecto balsámico, tranquilizador, un efecto que permite a los habitantes seguir viviendo al amparo de unas normas de decencia fuertes y de unos principios inamovibles. La moral es una esfera inmunológica.

En el primero de ellos, la moral define el acontecimiento como un *caso*, más o menos individual, pero caso al fin y al cabo, un caso nunca singular, que puede y debe ser, como tal, objeto de respeto o consideración. No nos hemos fijado bien en él —se suele decir—, hay que prestar más atención y si así lo hacemos nos daremos cuenta de que, en el fondo, no hay caso alguno que quede fuera de la lógica de los marcos morales. Tampoco hay que forzar mucho —siguen diciendo—, los marcos son suficientemente amplios como para que todo pueda ser concebido y regulado según sus normas. La lógica moral es una lógica de la totalidad que puede explicarlo todo, no cabe un caso ajeno a ella. Pero en ocasiones los acontecimientos conceden algo más. El *caso* a veces puede ser contemplado como una *anomalía*. Es «la excepción que confirma la regla», como se suele sostener. Por eso no hay que darle más importancia. Es una perversión, una impureza

21. M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999, p. 14.

que tarde o temprano podrá tratarse según el principio general, una anomalía que no tiene la más mínima relevancia estadística. Finalmente, cuando lo que acontece es más grave, algo que supera el mero caso o la perversión anómala, los marcos morales le conceden el calificativo de *suceso*. Algo grave ha sucedido. Los medios de comunicación le conceden relevancia informativa. Pero los marcos morales responden: «eso no va a hacernos cambiar». Debemos mantenernos firmes en nuestros principios, dicen. Un suceso así no puede tirar por la borda una tradición, una forma de vida, unos valores que resultan innegociables, una verdad absoluta, revelada, escrita desde hace siglos...

* * *

Sin embargo, como he dicho antes, la irrupción de un acontecimiento no puede ser conjurada por los marcos morales, aunque intente ser debilitada. Su traumatismo es una apertura a la alteridad de nosotros mismos, a esa alteridad que somos, a esa alteridad que nos atraviesa, que nos interpela. Y aunque los marcos morales y las normas de decencia que ellos imponen ejerzan una función debilitadora y conjuradora de la temible aleatoriedad de los acontecimientos, el *trauma* que estos provocan no puede ser suturado. Se ha abierto una herida, una grieta, y su cicatriz provocará la llegada de los *espectros*. Lo diré de otro modo: los marcos morales pueden conjurar los acontecimientos, pero no son capaces de eliminar su *presencia espectral*. Esta tiene que ver con la *condición memorística* de la vida humana. La memoria no es algo que uno tiene, hace, posee o controla. No *hacemos* memoria. Al contrario, es ella la que nos hace, la que nos forma, la que nos deforma, la que nos transforma. Precisamente porque *somos* memoria el espectro no puede ser conjurado. Los marcos morales hacen lo posible para, cuando menos, disimular el azar y el temor de los acontecimientos, pero nada pueden hacer con sus espectros, porque aunque el acontecimiento es único e irrepetible, su recuerdo nos acompaña siempre.[22]

22. Véase J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

1. Moral, culpa y crueldad

El imperativo categórico huele a crueldad.
(Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*)

Un largo plano fijo de una casa en una calle poco transitada y una familia que recibe un sobre en el que hay una cinta de video doméstica. Luego veremos que solo es la primera de una serie de películas en las que la intimidad familiar se muestra observada, vigilada, incluso violada. Las cintas están dentro de bolsas de plástico, como las que se suelen encontrar en los supermercados. Más adelante aparecen envueltas en un trozo de papel en el que se ha dibujado un rostro con el cuello cortado por una navaja. El trazo del dibujo es parecido al que suelen hacer los niños. Así empieza la inquietante película *Caché* (2005) de Michael Haneke.

1.1. *El rostro escondido de la culpa*

Haneke es el gran poeta trágico del cine contemporáneo.[1] Y en sus obras, como sucede en toda tragedia, no hay resolución del conflicto, no puede haberlo. Siempre, al final de una tragedia, hay que poner un punto y aparte. No hay modo de rehacer la historia, la que Haneke nos

1. J. Hernández Les, *Michael Haneke. La disparidad de lo trágico*, Madrid, Ediciones JC, 2009.

cuenta o la nuestra, la de los espectadores que, como él se encarga de recordarnos constantemente, asistimos a la proyección, porque el cine de Haneke es un cine dentro del cine. Así lo quiere mostrar el realizador austríaco. El caso de *Caché* —de la misma manera que otras impactantes películas suyas, como *El séptimo continente*, *El vídeo de Benny*, *La pianista* y, por descontado, *Funny games*— no es una excepción.

Como el propio Haneke sostiene en algunas entrevistas, *Caché* es un cuento moral que nos plantea la cuestión de la culpa.[2] Esta aparece en el momento en el que *uno siente* que ha violado un *principio rector*. Tal vez no lo ha hecho *de facto*, pero no importa, basta simplemente con que haya *deseado* hacerlo. Lo de menos es si se ha hecho algo malo. Por eso, la culpa no depende de lo que uno hace sino del *valor* que uno otorga a lo que hace o a lo que desea hacer. Lo decisivo no es la realidad objetiva de la culpa, es decir, si se ha incumplido el principio rector, sino el *sentimiento* que acompaña a ese deseo, a esa violación. Digámoslo con otras palabras, no debería plantearse la cuestión de la culpa en términos de si uno «es» o no culpable, sino de otra forma muy diferente. De lo que se trata es de lo que uno «siente». Si uno «es» culpable no importa porque *la culpa nada tiene que ver con una realidad objetiva*. Esta es la cuestión.

Habría que subrayar, en primer lugar, que la causa de la culpa no se halla en el exterior sino en el interior de uno mismo y, por eso, no puede ser exorcizada. De eso trata Haneke en *Caché*. Cuando la culpa hace su aparición, de inmediato su rostro cruel, vergonzoso, se yergue orgulloso en el interior del yo. Ya no hay vida al margen o fuera de ella. Omnipresente, todo lo abarca, todo lo ocupa, todo lo domina. La

2. El propio Michael Haneke ha confesado en un largo libro de entrevistas que él se siente culpable de un montón de cosas en la vida cotidiana, que no se puede vivir sin ser culpable, que esta es una cuestión que le afecta siempre y que se encuentra, de una manera u otra, en todas sus películas (M. Cieutat y P. Rouyer, *Haneke par Haneke*, París, Stock, 2012, p. 28). Por otro lado, Domènec Font advierte que hay que contextualizar esta preocupación en el entorno austríaco en el que se forma biográfica e intelectualmente Michael Haneke. Véase D. Font, *Cuerpo a cuerpo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.

culpa, y especialmente la que hemos sentido en nuestra infancia, no desaparece, nunca queda «escondida» (de ahí el título de la película, *Caché*), y cualquier acontecimiento puede volver a desencadenar su terrible angustia. Es verdad que el paso del tiempo puede atenuar, en ocasiones, su sentimiento, pero lo que Haneke plantea es algo más terrible: *nunca podemos liberarnos del peso del pasado*.[3] La culpa no puede ser erradicada porque ya ha dejado de tener una causa exterior que la provoque. Quizá, incluso, nunca ha existido tal causa, porque ha nacido en mí y no quiere desaparecer.[4]

En segundo lugar, *la culpa es contaminadora*, es como una epidemia que no solamente arrastra consigo al que la sufre sino también a los que están a su alrededor. La culpa es una *mirada* interior que me juzga, aunque nadie sabe a ciencia cierta quién lo mira. El culpable sabe que lo es, está convencido, y aunque intente buscar mecanismos de compensación, aunque busque excusas, no puede liberarse de esa presencia cruel porque *se ha apoderado de uno mismo* y se extiende a los que lo rodean. Una vez que uno es culpable nada ni nadie puede eliminar ese sentimiento, no hay nada que hacer, salvo tomar somníferos y dormir tanto como sea posible, como le sucede a uno de los personajes al final del filme de Haneke.

Pero todavía hay un tercer elemento decisivo que no se debería pasar por alto y que aparece en *Caché* con lucidez: *la presencia de otro*. Esto significa que siempre se es culpable *ante* alguien, siempre nos sentimos culpables *frente a* alguien, esté o no presente. Somos culpables de haber transgredido la ley (o de desear hacerlo), y de, en esa transgresión, hacer daño *a otro*. Lo de menos es si este es real o no, si está vivo o muerto o si es fruto de nuestra imaginación… lo decisivo es el *valor* que le damos a esa mirada ajena que nos juzga, nos condena

3. Una tesis netamente freudiana: «Lo que sí tenemos derecho a sostener es que la conservación del pasado en la vida anímica es más bien la regla, no una rara excepción» (S. Freud, *El malestar en la cultura*, *Obras completas XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 72).

4. Haneke reconoce en algunas entrevistas la inevitable herencia de su educación judeocristiana.

y nos avergüenza. Una mirada que no puede ser esquivada, una culpa que no puede ser redimida, una vergüenza que no puede ser evitada, una crueldad hacia uno mismo que no puede ser exorcizada…, excepto —como veremos en capítulos posteriores— si se forma al sujeto en una lógica moral, en una lógica de la crueldad.

1.2. *El sueño de Raskólnikov. La culpa en Dostoievski*

Tenía unos sueños extraños, diversos.
(Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*)

En un ensayo sobre los mecanismos de funcionamiento de la lógica de la crueldad, la primera cuestión que es necesario considerar es *la crueldad sobre uno mismo*, sobre mí mismo, esto es, los efectos que tiene sobre mi vida la *interiorización de la ley.* La tradición occidental conoce bien estos mecanismos, pero fue en el siglo XIX el momento en el que aparecieron escritores y pensadores que dieron buena cuenta de esta cuestión. El escritor ruso Fiodor Dostoievski destaca entre ellos. Dostoievski es un antropólogo, uno de los mayores analistas de la condición humana. Desde Shakespeare no habíamos aprendido tanto sobre los abismos del alma, sobre las profundidades del infierno. Dostoievski mira cara a cara a la locura, al mal, a la perversión, a la culpa, al crimen, y penetra en ellos antes de que lo hagan los médicos, los abogados o los criminalistas. Todo lo que la ciencia descubriría y clasificaría más adelante, él lo describió y clasificó antes, gracias al talento místico de un visionario, que le permitía participar del saber y del dolor de los demás.[5]

No puede existir una reflexión sobre la crueldad hacia uno mismo —sobre la culpa— que no tenga presente una de las mejores obras del maestro ruso, *Crimen y castigo* (1866). ¿Dónde radica la grandeza de esta novela? ¿En qué lugar encontramos su genio incomparable? La respuesta a estas preguntas no puede concretarse en un único as-

5. S. Zweig, *Tres maestros. Balzac, Dickens, Dostoievski*, Barcelona, Acantilado, 2011, p. 197.

pecto, pero, sin embargo, hay algo en la narrativa dostoievskiana que salta a la vista: el análisis de sus personajes. Como tendremos ocasión de comprobar, estos son ideas personificadas, figuras que unen magistralmente el tiempo y la eternidad. Las figuras que encontramos, tanto en *Crimen y castigo* como en la mayoría de sus novelas, abren un ámbito literario único, una literatura que se convierte en una *filosofía trágica*.[6] Los personajes dostoievskianos son trágicos. Por eso, si Tolstoi recupera la herencia de Homero, Dostoievski hace lo propio con la de Sófocles. Estaba obsesionado con *la experiencia del mal*. Sitúa al lector cara a cara con el horror, con el lado oscuro de la condición humana. Leerlo es acompañarlo en un viaje al corazón de las tinieblas. El lector de *Crimen y castigo* conoce bien lo que se lleva entre manos. Cerramos los ojos y recordamos la imagen que nos da de Raskólnikov: manos temblorosas y sudor frío mientras sube por las escaleras que lo conducen al piso de la usurera para cometer un asesinato. Es en este momento, en el momento de máxima excitación, cuando contemplamos a los personajes del escritor ruso en toda su plasticidad y dramatismo.[7]

No cabe duda de que la obra dostoievskiana es una filosofía de la crueldad.[8] Frente al idealismo y el positivismo de comienzos del siglo XIX, la suya es una reflexión sobre esa zona oscura de la condición humana, sobre los bajos fondos de la sociedad y de la mente. En Dostoievski, el mal no puede ser «superado». Es radical, intenso, insoportable. Él nos recuerda que el dolor, la culpa, el crimen, el castigo constituyen la ineludible realidad de eso que llamamos «existencia humana». Dostoievski es un fenomenólogo del «hombre

6. «Por tanto, las obras de Dostoievski, consideradas precisamente en su carácter artístico, no son propiamente novelas, sino tragedias, y más exactamente tratados filosóficos, si así se las puede llamar, porque lo que se juega en estas no son sucesos sino propiamente destinos, y más aún, problemas» (L. Pareyson, *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 44).

7. S. Zweig, *Tres maestros*, *op. cit.*, p. 162.

8. P. Citati, *El mal absoluto. En el corazón de la novela del siglo XIX*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

del subsuelo», del hombre abyecto y cruel.[9] Contrario a todas las filosofías optimistas del progreso, el suyo es un pensamiento de lo demoníaco. Por eso, su mundo no es armonioso sino perverso. El mal no es el resultado de la debilidad o de la fragilidad de lo humano, sino algo inscrito en su misma naturaleza. Su presencia inquietante y omnipotente es imposible de exorcizar. Todos los personajes dostoievskianos son unos «grandes dolientes», todos tienen sus rostros descompuestos, viven con fiebre, con convulsiones y espasmos. El mundo de Dostoievski parece formado solo de dolor.[10]

* * *

Al parecer, *Crimen y castigo* parte de un hecho real. Durante su cautiverio en Siberia, Dostoievski fue gestando la novela que entregó en enero de 1866. Paradójicamente, unos días después, un estudiante de Moscú asesinó a una usurera y a su criada. «La naturaleza raramente imita al arte con tan rápida precisión.»[11] En cualquier caso, en *Crimen y castigo* la cuestión de la culpa, del remordimiento insoportable, ocupa la infraestructura de la obra. Basta una lectura mínimamente detallada para darse cuenta de que el estudiante Raskólnikov es sumamente racional en sus apreciaciones, pero, sin embargo, hay algo que no puede racionalizar, aunque lo intente: el asesinato de Aliona Ivánovna y el de su «hermana» Lizaveta. Desde el principio Raskólnikov se siente un ser despreciable, un ser repugnante.[12] Ha cometido un crimen, pero no es un hombre malvado. Ama a su madre y a su hermana Dunia, ayuda a la gente, tiene amigos… pero un día decide transgredir la ley. A lo largo de la obra intenta buscar una razón de su terrible homicidio con el hacha, y surge su teoría del superhombre, la de la raza superior. Pero a veces el lector tiene la sensación de que no es más que una excusa, algo que Raskólnikov necesita para poder

9. L. Pareyson, *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, *op. cit.*, p. 51.
10. S. Zweig, *Tres maestros*, *op. cit.*, pp. 144 s.
11. G. Steiner, *Tolstoi o Dostoievski*, Madrid, Siruela, 2002, p. 151.
12. F. Dostoievski, *Crimen y castigo*, Madrid, Gredos, 2012, pp. 54 s.

soportarse o, dicho de otro modo, el lector tiene la sensación de que Raskólnikov mata a la usurera pero, en el fondo, no sabe por qué lo hace. Se justifica diciendo que no ha matado a una persona sino a un principio…

Surge aquí el rostro del mal, el mal como transgresión radical de la ley. ¿Cómo soportar eso? El mal es una deliberada transgresión para afirmar la libertad, una rebelión contra el orden moral y la ley religiosa. La filosofía de Dostoievski no es optimista ni pesimista, sino radicalmente trágica. Ni minimiza la realidad del mal ni cree que el mal se pueda superar. No es posible una vida humana sin una tensión entre el bien y el mal. Para él «el único camino posible hacia el bien consiste en un doloroso y sufrido tránsito a través del mal».[13] En *Crimen y castigo*, esta presencia del mal se concreta en la figura de su protagonista, Raskólnikov: la *exaltación de uno mismo* más allá de toda norma, *más allá del bien y del mal*.[14] Raskólnikov mantiene la ambivalencia. Es un asesino, pero, al mismo tiempo, tiene una especie de sentido de la justicia, es capaz de compadecerse en sueños por la crueldad contra una yegua que es maltratada brutalmente hasta morir.

Pero a pesar de ese acto onírico de compasión de Raskólnikov, es cierto que mata a la usurera, la mata, pero no es capaz de *transgredir* la ley, no ha conseguido superarla, no se ha situado más allá de ella.[15] Quizá porque la ley ya no está fuera de sí mismo sino en sí mismo, quizá porque ya la ha interiorizado, sin saberlo. Eso es lo que Sonia descubre y Raskólnikov, en cambio, parece que todavía desconoce.

* * *

Raskólnikov sueña. En la primera parte de la novela se nos cuenta que Raskólnikov tuvo «un sueño espantoso».[16] Soñó que era niño y

13. L. Pareyson, *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, *op. cit.*, p. 96. En toda mi exposición tengo constantemente presente este libro de Luigi Pareyson.
14. *Ibid.*, p. 57.
15. *Ibid.*, p. 59.
16. F. Dostoievski, *Crimen y castigo*, *op. cit.*, pp. 106 ss.

que aún vivía con la familia en la localidad en la que nació. Tenía siete años. Raskólnikov se pasea con su padre por la pequeña ciudad, al atardecer. Ambiente gris y aire sofocante. Sueña que, de la mano de su padre, pasa por delante de una taberna. Se está celebrando una fiesta y todos parecen encontrarse borrachos. Frente a la puerta se halla un carro al que va uncido un caballo que está débil, no tiene fuerzas. La gente sale de la taberna y sube al carro, el dueño les dice que no se preocupen, que el caballo andará, que lo hará galopar. Toma el látigo y se dispone a azotar al animal. El cochero grita:

> ¡Sin compasión, hermanos! ¡Empuñad los látigos, preparaos![17]

El sueño de Raskólnikov se convierte en una pesadilla. El caballo es azotado sin descanso. El cochero, lleno de furia, descarga su látigo sobre el pobre animal. El niño llora, no soporta la terrible escena. El caballo gime de dolor. Otros se añaden a la «fiesta»:

> Hay que darle con un hacha para acabar de una vez, vocifera un tercero.[18]

Finalmente se produce la muerte. Pero el sueño no ha terminado. Escribe Dostoievski:

> El niño no sabe lo que hace. Gritando, se abre paso a través de la gente hacia el caballo roano, le echa los brazos al morro exánime, ensangrentado, y lo besa, besa los ojos, los labios… Luego, de pronto, salta y, apretando los puños, se lanza furioso contra Mikolka. En aquel instante su padre, que le había seguido, lo agarra y lo saca de la muchedumbre.[19]

El niño no entiende nada. Le pregunta a su padre por qué han matado al caballo, el niño no comprende. Su padre le responde simplemente

17. F. Dostoievski, *Crimen y castigo*, *op. cit.*, p. 109.
18. *Ibid.*, p. 111.
19. *Ibid.*, p. 112.

que estaban borrachos, pero el niño no comprende. Y es en este instante cuando Raskólnikov despierta bañado en sudor, y exclama:

> Gracias a Dios que no es más que un sueño.[20]

* * *

Unas páginas más adelante se produce el doble asesinato. Aquí es necesario prestar atención a las reflexiones de Raskólnikov. El narrador señala que, en aquel momento, el miedo se apoderó de Raskólnikov, sobre todo después del segundo asesinato, totalmente inesperado. Se nos cuenta que, si en aquel momento hubiera podido razonar con mayor lucidez y hubiera podido comprender su difícil y desesperada situación, y «cuánto había en ella de repelente y absurdo», si se hubiera dado cuenta de todo esto, se habría presentado a las autoridades, no por miedo de sí mismo, sino movido solo por el horror y la repugnancia de lo que acababa de hacer.

Hay que subrayar algunas de las palabras con las que Dostoievski describe los sentimientos de Raskólnikov: situación repelente, horror y, sobre todo, repugnancia. Ahí aparece la culpa, que es inseparable de la repugnancia. En el fondo, y a pesar de que Raskólnikov ha teorizado sobre el tema, no puede abandonar la culpa, porque ya no se siente culpable ante los demás sino ante sí mismo, ante su propia acción, porque ha interiorizado ese *otro* que le avergüenza, porque el otro ya forma parte de sí mismo. Bastantes páginas más adelante, en una conversación con Razumijin en la que se discute su artículo, Raskólnikov sostiene:

> La diferencia estriba tan solo en que yo no afirmo, ni mucho menos, que las personas extraordinarias deban siempre entregarse a toda clase de excesos, como usted dice. Me parece, incluso, que no se habría permitido la publicidad de un artículo semejante. Me limitaré simplemente a indicar que el hombre «extraordinario» tiene derecho (entiéndase, no se

20. F. Dostoievski, *Crimen y castigo*, *op. cit.*, p. 112

> trata de un derecho oficial); tiene derecho a decidir según su conciencia si debe salvar… ciertos obstáculos, únicamente en el caso exclusivo de que la ejecución de su idea (a veces puede resultar salvadora para toda la humanidad) lo exija.[21]

Raskólnikov está convencido de que frente a una gran idea es necesario optar por grandes determinaciones, y si es necesario el derramamiento de sangre, siempre que la idea lo justifique, entonces debe hacerse. Hay, en este caso y solo en este, un derecho al crimen. Es verdad, Raskólnikov es un filósofo, un pensador que defiende la teoría del superhombre liberado de la culpa. Pero ¿realmente él será capaz de hacerlo? Para poder soportar la mala conciencia, la crueldad, Raskólnikov tiene que convencerse de que no ha matado a alguien con nombre propio, a un ser humano que nace, sufre y muere. Por eso dirá:

> ¡No es un ser humano lo que yo he asesinado, sino un principio![22]

Raskólnikov siente asco de sí mismo. El asco es un sentimiento básico de la culpa. Aunque su teoría justifique el crimen, él, en el fondo, no puede hacer lo mismo. Este es el *pecado* de Raskólnikov: el orgullo y la soberbia, la transgresión de la ley y al afirmación de sí. En el fondo se ha matado a sí mismo. En su crimen se da cuenta de que es un piojo, una criatura inmunda:

> Porque… porque soy definitivamente un piojo —se acusó con rechinar de dientes—, porque yo mismo, quizá, soy peor y más asqueroso que el piojo aplastado.[23]

Raskólnikov no puede superar la crueldad moral hacia sí mismo, sobre sí mismo. Está sometido a la moral, porque «quien desafía la norma para hacerse excepcional termina por temblar ante esta, y quien quiere

21. F. Dostoievski, *Crimen y castigo*, *op. cit.*, p. 352.
22. *Ibid.*, p. 371.
23. *Ibid.*

superar la condición humana sin ser capaz de soportarla acaba por encadenarse a ella aún más que quien la acepta y humildemente la obedece».[24] La libertad de Raskólnikov no se ha convertido en goce ni en fuerza, ni en placer por la destrucción, ni en perversión, sino en culpa. Si hay alguna «moral» en *Crimen y castigo* es precisamente esta. No es el triunfo sobre el vicio o el mal ni el triunfo de la virtud, porque la virtud no aparece, porque Raskólnikov no se arrepiente. Lo que sucede es que es consciente de su caída. Dostoievski no escribe el triunfo del bien. Aquí las conversaciones con Sonia son importantes:

> —¡Qué ha hecho usted! ¡Qué ha hecho consigo mismo! —exclamó desesperada, y, poniéndose de pie de un salto, se le lanzó al cuello y le abrazó estrechándole fuertemente entre sus brazos.
>
> Raskólnikov se echó atrás y con triste sonrisa miró a Sonia, diciéndole:
>
> —Qué extraña eres, Sonia, me abrazas y me besas ahora que te hablado *de eso.* No sabes lo que haces.
>
> —¡No, ahora no hay en el mundo un hombre más desgraciado que tú! —exclamó Sonia, como frenética, al oír su observación, y de pronto se echó a llorar a lágrima viva como presa de un ataque de histerismo.[25]

Sonia ha comprendido algo fundamental, algo de lo que al parecer Raskólnikov todavía no se había dado cuenta. Ha comprendido que la culpa ya no está en el exterior, en el mundo, sino «dentro», en la conciencia de Raskólnikov. Este insiste en buscar una explicación a su crimen. Le confiesa a Sonia que es malo, que es un cobarde y un miserable, que cometió los asesinatos porque «quería llegar a ser un Napoleón».[26] Raskólnikov admite que mató siguiendo el «ejemplo» de la autoridad de los «grandes hombres». Pero ante el rostro de Sonia, ante su tristeza, admite que lo que le cuenta es absurdo. Raskólnikov insiste en que solo mató a un piojo, a un piojo inútil, pernicioso, asqueroso… A lo que Sonia replica:

24. L. Pareyson, *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, *op. cit.*, p. 60.
25. F. Dostoievski, *Crimen y castigo*, *op. cit.*, p. 537.
26. *Ibid.*, p. 540.

—¿Llamas piojo a un ser humano?[27]

Ante esta interpelación Raskólnikov rectifica. Él sabe que la usurera no era un piojo (porque su lógica de la crueldad no ha sido suficientemente formada). En el fondo él no sabe la razón de su asesinato. No puede evitar torturarse, frente a la presencia de Sonia no puede evitar la mala conciencia. Tenía sueños extraños, diversos… y admite algo esencial:

—Entonces adiviné, Sonia, que el poder se da únicamente a quien tiene el valor de inclinarse y tomarlo.[28]

Aunque Raskólnikov quiere ser un superhombre, como Napoleón, al que constantemente pone como ejemplo, él sabe que no lo es, se da cuenta de que es un pobre hombre, y entonces le revela a Sonia la verdad:

[…] quería matar, Sonia, sin que fuera un caso de conciencia, ¡quería matar para mí, para mí solo! No quería mentir ni a mí mismo. No maté por ayudar a mi madre, ¡eso es absurdo! No maté por convertirme en un filántropo, una vez que tuviera en mis manos dinero y poder. ¡Eso es absurdo! Sencillamente, maté. Maté por mí, por mí mismo, y en aquel momento tenía que serme completamente igual lo que pasara después; si me convertiría en un filántropo o me iba a dedicar toda la vida a cazar a la gente en mis redes, como una araña, para chuparles la sangre… Lo grave es, Sonia, que cuando maté no era dinero lo que necesitaba; no necesitaba tanto el dinero como otra cosa… […] Entonces necesitaba saber, y saberlo cuanto antes, si yo era un piojo, como los demás, o una persona.[29]

Y aquí llegamos al punto central para poder comprender la cuestión de la culpa de Raskólnikov. Él sabe, y se lo confiesa a Sonia, que no tenía derecho a cometer el crimen porque es un piojo exactamente

27. F. Dostoievski, *Crimen y castigo*, *op. cit.*, p. 542.
28. *Ibid.*, p. 544.
29. *Ibid.*, pp. 545 s.

igual que los demás. Por eso, ahora, Raskólnikov sabe que en realidad no mató a la usurera, sino que se mató a sí mismo:

> ¿Maté a la vieja? ¡Me maté a mí mismo, no a ella![30]

Dicho esto, la cuestión es: ¿qué debe hacer Raskólnikov? Sonia se lo dirá:

> Vete ahora mismo, en este mismo instante, al primer cruce de calles; inclínate, besa la tierra que has ensuciado, inclínate luego ante todo el mundo, a los cuatro lados, y pregona: «¡Soy un asesino!». Entonces Dios te devolverá la vida.[31]

Raskólnikov se niega a seguir los consejos de Sonia. Alega que no es culpable ante los demás, porque hay mucha gente que mata a millones de personas y que son considerados virtuosos. Raskólnikov se niega a ir a confesar en público su crimen. A lo que Sonia responde:

> No resistirás la tortura; no podrás.[32]

Sonia ha comprendido el mecanismo de la conciencia moral, un mecanismo que luego desarrollarán Nietzsche y Freud: la crueldad hacia uno mismo. Si uno no confiesa su culpa no podrá soportar*se,* porque si, como ya se ha dicho, siempre se es culpable ante o frente a alguien no es menos cierto que ese *otro* puede interiorizarse, y en este caso la culpa no es un problema que viene de fuera sino de dentro. La interiorización de la crueldad bajo la forma de la culpa es uno de los mecanismos fundamentales de la lógica moral.[33]

30. F. Dostoievski, *Crimen y castigo*, *op. cit.*, p. 546.
31. *Ibid.*, p. 547.
32. *Ibid.*
33. La novela queda abierta a una segunda parte, después del destierro del protagonista en Siberia, pero esta segunda parte nunca se escribió (L. Pareyson, *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, *op. cit.*, p. 112).

* * *

La cuestión de la culpa en Dostoievski reaparece con fuerza en *Los hermanos Karamázov*. Las conversaciones del hermano menor de los Karamázov, Aléxei (o Aliosha), con el *stárets*[34] Zosima y su hermano Iván no dejan lugar a dudas. Este es un tema que obsesionaba a Dostoievski. Pero aquí se da una vuelta de tuerca. La cuestión es: *¿ante quién y de qué somos culpables?* Para el maestro ruso en *Los hermanos Karamázov* la respuesta está clara, no solo somos culpables de lo que hemos hecho, sino de todo, de todo y por todos, de nuestras culpas y de las de todos los hombres. *Somos culpables de lo que no hemos hecho y nunca nos reconoceremos lo bastante culpables*.[35] Escribe Dostoievski:

> Únicamente cuando se comprenda que no solo es peor que todos los seglares, sino que es culpable por todos y por todo ante todas las personas, por todos los pecados del hombre, colectivos y personales, solo entonces alcanzará el fin de nuestro aislamiento. Pues tenéis que saber, estimados míos, que cada uno de nosotros es culpable por todos y por todo en la tierra, sin duda alguna, no solo de la culpa general de la humanidad, sino por todos y por cada uno de los hombres en particular. Esta conciencia es la corona de toda la vida monacal y de todo hombre en este mundo.[36]

¿Es posible vivir así, es posible hacerle caso al *stárets*? ¿Es posible vivir según esta lógica moral? ¿Acaso la vida no resultaría insoportable si no solo somos culpables de lo que hacemos sino de todo lo que sucede en el mundo, de todo lo que los otros hacen, e incluso más que los demás? ¿Cómo hacer caso a la moral que nos propone el stárets Zosima? Otro de los pasajes de *Los hermanos Karamázov* que resulta de un valor filosófico incalculable es el capítulo titulado «Pro y contra», en el que Iván dialoga con Aliosha, un diálogo previo al conocido capítulo

34. Un monje ruso.
35. L. Pareyson, *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, *op. cit.*, p. 123.
36. F. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, Barcelona, RBA, 2012, p. 248.

dedicado a la «leyenda del Gran Inquisidor». Iván realiza aquí una defensa a ultranza de la vida. Su visión del mundo es de un vitalismo sin límites. Merece la pena acudir al texto de Dostoievski:

> Muchas veces me he preguntado si existe en el mundo una desesperación capaz de vencer en mí esta sed de vivir, furibunda y, quizás, indecorosa, y he decidido que, al parecer, no existe, o sea, no existe hasta los treinta años; después, a mí mismo se me pasará esta sed, así me lo parece. A este afán de vivir, algunos moralistas, mentecatos y tísicos, sobre todo poetas, lo califican a menudo de vil. Ese rasgo, esta sed de vivir a pesar de todo, es un rasgo en parte karamazoviano, y también se da en ti, no hay duda; pero ¿por qué ha de ser vil? Es todavía enorme la fuerza centrípeta de nuestro planeta, Aliosha. Hay ansias de vivir, y yo vivo, aún a despecho de la lógica.[37]

Aliosha le replica a Iván. Primero se debe amar la vida, después su sentido. Lo más importante es la vida. Iván parece que no comprende. Pero Aliosha insiste:

> Sin duda alguna, amar la vida antes que la lógica, como tú dices; sin duda alguna antes que la lógica, y solo en este caso entenderé también el sentido de la vida.[38]

Iván sigue sin comprender las palabras de Aliosha. ¿Qué significa lo que Aliosha le acaba de decir? Él se lo aclara:

> Es necesario hacer resucitar a tus difuntos, que, quizá, no han muerto nunca.[39]

Parece que Iván se tranquiliza. Aunque la respuesta de Aliosha es misteriosa, Iván cambia de tema. Ahora el diálogo entre los dos her-

37. F. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, *op. cit.*, p. 333.
38. *Ibid.*, p. 334.
39. *Ibid.*

manos tendrá que ver con el núcleo duro de la novela, la relación entre Dmitri y su padre, el viejo Fiodor Karamázov. Aliosha, inquieto, le pregunta a Iván qué sucederá con ellos, puesto que, como se sabe, las relaciones entre ambos resultan tensas, difíciles, complicadas. Y es en este momento en el que Iván lanza una frase que remite al libro del *Génesis:*

> ¿Soy el guardián de mi hermano Dmitri por ventura? Es la respuesta de Caín a Dios sobre el hermano asesinado.[40]

Aquí surge de nuevo la culpa. Iván quiere deshacerse de ella, pero si no hay culpa no hay moral y si no hay moral no hay existencia. Esta es la tragedia que Dostoievski está poniendo sobre la mesa, una tragedia que Nietzsche va a retomar en sus obras, especialmente en *La genealogía de la moral*.

1.3. *El instinto de crueldad. La conciencia moral en Nietzsche*

> La psicología de la conciencia es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera.
> (Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*)

La influencia de Dostoievski en la obra de Nietzsche está fuera de toda duda.[41] El 12 de febrero de 1887 Nietzsche le envía a su amigo Franz Overbeck una carta a la que alude a Dostoievski, y un día después hace lo propio con Peter Gast. En esta última compara el impacto que le ha producido la lectura de las novelas del escritor ruso con *Rojo y*

40. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, *op. cit.*, p. 335. Según Emmanuel Levinas, en esta frase del *Génesis* que cita Iván se encuentra el sentido de la ética.
41. Véanse, por ejemplo: Joan B. Llinares, «Una lectura antropológica de *Memorias del subsuelo* de Dostoievski», *Themata. Revista de Filosofía*, n.º 39 (2007), pp. 443-450 y P. Stellino, «El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII (2008), pp. 79-99.

negro, de Stendhal. Según parece, la obra que más le impresionó fue *Memorias del subsuelo*, que leyó en traducción francesa. Nietzsche comprende pronto que el pensamiento dostoievskiano le resulta muy afín. Y es verdad, ya se puede observar con claridad sobre todo en la primera frase del prólogo de *Aurora*. El «subterráneo» de Nietzsche está muy cerca del «subsuelo» de Dostoievski:

> En este libro se encontrará a un «subterráneo» trabajando, alguien que cava, que perfora, que mina.[42]

Las obras de Dostoievski, como las de Nietzsche, significan la disolución y la crisis del humanismo. Después del escritor ruso y del filósofo alemán ya no es posible volver hacia el viejo humanismo racionalista.[43] Este supone demasiada bondad en el hombre. Para Dostoievski y para Nietzsche la vida es más trágica de lo que el humanismo supone. Después del legado de *Memorias del subsuelo*, de *Crimen y castigo* y de *Los hermanos Karamázov* solo queda afirmar, como hace Nietzsche, el realismo trágico de la existencia.

* * *

Immanuel Kant había puesto encima de la mesa el tema de la interiorización de la ley con suma claridad en la *Crítica de la razón práctica*, y lo grave del asunto es que se alegraba, porque dos cosas le producían al viejo filósofo de Königsberg «admiración y respeto»: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*.[44] Queda así, en esta frase de

42. F. Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 57. Pero la presencia del maestro ruso no termina aquí. Sin duda Nietzsche conocía y había leído *Crimen y castigo*, y muy probablemente también *El idiota* y *Los demonios*.
43. N. Berdiaeff, *El credo de Dostoievski*, Barcelona, Apolo, 1951, pp. 64 s.
44. «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*» (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 223).

Kant, establecido el sacrosanto principio de la moralidad moderna: la *autonomía*. La razón pura práctica es la fuente de la ley moral. Si en la *Crítica de la razón pura* Kant sostuvo que la razón teórica, para ser legítima, tenía que ser impura, esto es, no podía eludir la experiencia, ahora, en el caso de la razón práctica, todo cambia. Para ser legítima, la razón práctica no tiene más remedio que ser pura, esto es, no puede estar contaminada por la experiencia, ni por los sentidos, ni por las emociones, ni por la historia, ni por el cuerpo… En una palabra, no puede estar contaminada por la vida. Ante esto Friedrich Nietzsche se horroriza. Por eso, como escribe en *El Anticristo*, el imperativo categórico es *peligroso para la vida*, es un atentado contra la vida:

> ¡Que la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant![45]

El imperativo categórico es un atentado contra la vida porque nos ata. Lo de menos es *a qué* nos ata, lo importante es el hecho de que nos ata, en otras palabras, lo grave del imperativo categórico, tal como Kant lo formula, es que *ejerce una crueldad sobre nosotros mismos*. No se puede ser más explícito. Para Nietzsche, la conciencia no tiene nada que ver con lo que suele decirse («la voz de Dios en el hombre»), sino con *el instinto de crueldad*.[46] Pero, advierte Nietzsche, en este caso el instinto no se dirige hacia fuera, hacia los otros, sino que revierte hacia atrás, hacia dentro, hacia el interior de uno mismo.

Pero vayamos paso a paso. El punto de partida del análisis nietzscheano es la crueldad cultural. En otras palabras, según él, la crueldad es un elemento fundamental de toda cultura, y algo ineludible mientras el ser humano siga siendo un animal cultural.[47] Y de eso es precisamente de lo que se ocupará en sus grandes obras «morales»: *Aurora*, *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal.* En ellas el «filósofo

45. F. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1979, p. 35.
46. *Id.*, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 1980, p. 110.
47. Como veremos, esta es una tesis que parece que Freud asume de forma bastante clara en *El malestar en la cultura*.

del martillo» analiza de forma muy pormenorizada la psicología y la formación de una conciencia moral, y estudia en detalle el *proceso de internamiento* de la culpa y su transformación en crueldad.

* * *

Para empezar, muy pronto, ya desde ese primer y polémico escrito del joven Nietzsche, titulado *El nacimiento de la tragedia*, encontramos una teoría de la civilización occidental como una civilización *enferma*. Heredero de Sócrates y Platón, por una parte, y del cristianismo, por otra, Occidente ha generado un sentimiento que es, a la vez, de *deuda* y de *culpa*, y que se convertirá, en último término, en crueldad hacia uno mismo.[48] Somos, a los ojos de Nietzsche, herederos de una lógica cruel de la que no podemos liberarnos, una lógica de la *mala* conciencia, esto es, una *lógica de la culpa*. El análisis de Nietzsche puede concebirse como un estudio detallado de esta enfermedad que nos constituye, una dolencia que surge en la Grecia socrática y que inicia un período de decadencia. El Sócrates que Nietzsche dibuja en sus obras, así como Platón o Kant, son los síntomas y los padres de este mal que hemos heredado y que ha configurado una *estructura metafísico-moral del mundo*, una lógica dualista o «de lo real y su doble»,[49] una lógica que divide el mundo en dos: uno verdadero y uno aparente, uno verdadero que debe posibilitar que podamos

48. Hay que recordar que en alemán *Schuld* significa tanto «deuda» como «culpa».
49. C. Rosset, *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, París, Gallimard, 2009 (trad. cast.: *Lo real y su doble: ensayo sobre la ilusión*, Barcelona, Tusquets, 1993). Sobre la concepción que tiene Rosset de la crueldad véase *El principio de crueldad*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 21 s.: «Por crueldad de lo real entiendo, en primera instancia, ni que decir tiene, la naturaleza intrínsecamente dolorosa y trágica de la realidad. […] Pero también entiendo por crueldad de lo real el carácter único y, por lo tanto, irremediable e inapelable de esa realidad, carácter que impide, a la vez, mantenerla a distancia y atenuar su rigor tomando en consideración una instancia cualquiera que fuera exterior a ella. *Cruor*, de donde deriva *crudelis* (cruel), así como *crudus* (crudo, no digerido, indigesto), designa la carne despellejada y sangrienta: o sea, la cosa misma desprovista de sus atavíos o aderezos habituales […]».

soportar el peso del aparente —el *peso del mundo*—,[50] el peso de la naturaleza trágica del mundo.[51]

La metafísica, esa filosofía que establece una marca que separa «lo real» de su «doble», es un pensamiento que no solo hace referencia a nuestro modo de conocer sino sobre todo a nuestro modo de ser, a nuestra forma de vivir y de comprendernos a nosotros mismos. En una palabra, la metafísica es un modo de ver y de vernos, es *una visión moral del mundo*. Por eso Nietzsche lo puede decir más alto pero no más claro:

> Yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos.[52]

Para Nietzsche la lógica moral consiste en un acto de sometimiento a un principio absoluto, o, en otras palabras, un acto de vasallaje que provocará un sentimiento de culpa. Como advertirá con lucidez, no podemos liberarnos de la culpa porque se instala de forma insalvable en el interior de cada uno de nosotros, acaba provocando algo terrible, algo insoportable, una crueldad hacia uno mismo que es mucho peor que la que se ejerce sobre los demás, quizá porque uno puede dejar de ser cruel con los otros pero no puede hacerlo consigo mismo, porque la conciencia de culpa es implacable, porque no puedo ocultarme a su mirada, una mirada que me juzga sin miramientos.

* * *

El apartado 18 del libro primero de *Aurora* lleva por título «La moral del sufrimiento voluntario». Nietzsche se ocupa aquí del placer de la crueldad. Lo interesante para él es destacar el hecho de que a partir

50. Tomo prestada esta expresión de un magnífico diario de Peter Handke titulado *Das Gewicht der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003 (trad. cast.: *El peso del mundo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003).
51. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981, p. 50.
52. *Ibid.*, p. 38.

de ahora se cree que los dioses se animan y se alegran con lo cruel y que, precisamente por eso, «se introduce en el mundo la idea de que el sufrimiento voluntario, el martirio que uno libremente acepta, tiene sentido y valor».[53] Esta tesis reaparecerá en *La genealogía de la moral*. Escribe Nietzsche:

> […] la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías […].[54]

Sin crueldad no hay fiesta. El agudo y penetrante análisis nietzscheano nos muestra que contemplar el sufrimiento es algo gozoso. Parece que hay, en el interior de cada uno de nosotros, una especie de «principio sádico», algo que, sigue diciendo Nietzsche, no es propio de los humanos sino que se halla en los grandes primates:

> Ver sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar todavía.[55]

Hemos sido formados en una cultura en la que se ha fomentado como virtud la crueldad hacia uno mismo. La autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación, el autocastigo, la autohumillación son virtudes propias de la tradición socrático-platónica que tienen un hondo calado en el cristianismo. Desde esta perspectiva, ante la que Nietzsche se horroriza, somos unos seres despreciables. Nos contemplamos y sentimos asco de nosotros mismos. Nada merecemos delante del Absoluto. Los seres finitos somos minúsculos ante el poder omnipresente y eterno del Creador. Hemos sido formados en una cultura en la que sentirse pecador es lo que está bien, es lo *normal*.[56] Y lo que es más grave, no hay expiación posible para la culpa, nada podemos hacer para dejar de sentirnos culpables. La culpa no admite enmienda posible.

53. F. Nietzsche, *Aurora*, *op. cit.*
54. *Id.*, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979, p. 75.
55. *Ibid.*, p. 76.
56. *Ibid.*, pp. 150 s.

Es aquí el lugar en el que Nietzsche situará a la crueldad, en el meollo de la moralidad, en su núcleo íntimo, en la mala conciencia. Es esa moralidad que hemos internalizado al modo de un sentimiento de culpa la que provoca que uno se sienta despreciable, no solo ante los demás sino, lo que es más grave, ante sí mismo.

Hay una idea que se descubre pronto al leer al filósofo alemán: es necesario dejar de pensar la crueldad como violencia hacia los demás. Esta es la visión que algunos quieren vendernos, olvidando otra, más profunda, más terrible, porque la crueldad es otra cosa. Como advierte Nietzsche en el § 229 de *Más allá del bien y del mal:* es necesario cambiar la mirada respecto a la crueldad, es necesario, dice, *abrir los ojos* y ahuyentar la «psicología cretina» que en otro tiempo pensaba que la crueldad solo surgía ante el espectáculo del sufrimiento ajeno. Para Nietzsche, y esta es su tesis más innovadora, *la crueldad más importante es la que se ejerce contra uno mismo*.[57] Esa es la crueldad más terrible, y es la que hemos heredado de la tradición metafísica, del cristianismo. Porque es el advenimiento del Dios cristiano, que para Nietzsche es el Dios máximo al que hasta ahora se ha llegado, también es el que ha provocado este terrible sentimiento de culpa del que no podemos desprendernos.[58]

Este *desprecio* hacia uno mismo, esa crueldad, es otra forma de nombrar al *sentimiento de culpa*. El humano es un animal que se ha convertido en culpable. La culpabilidad, y este es un aspecto decisivo que no deberíamos olvidar, no es para Nietzsche algo sustancial al ser de lo humano, sino el resultado de una herencia, de una tradición. Y es esta tradición en la que hemos sido formados la que ha configurado un sentimiento de desprecio hacia uno mismo, porque el culpable se siente despreciable no solo (ni necesariamente) ante los demás sino sobre todo ante sí mismo, y lo terrible es que no puede esconderse ni liberarse de este sentimiento, de este desprecio. La crueldad ha llegado al límite, puesto que no hay defensa posible. La moral que hemos heredado es una moral del deber, y desde el momento en que el deber

57. F. Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, Madrid, Alianza, 2000, p. 189.
58. *Id.*, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 103.

se instala en el mundo humano surge la *deuda*. Si debemos algo es que *somos deudores*, y si somos deudores también somos culpables:

> ¡Oh demente y triste bestia hombre![59]

En Nietzsche la cuestión de la *culpa* es central.[60] Pero también lo es el hecho de que esta conciencia puede deconstruirse, y que, por lo tanto, existe la posibilidad de describir y establecer su *genealogía*. En sus orígenes, la culpa está ligada a la *deuda*, y, en último término a *Dios*. Pero, para Nietzsche, lo terrible del asunto es que *resulta imposible liberarse de esta deuda suprema* porque es una deuda insaldable. Esto significa que siempre debemos algo a Dios y siempre le deberemos algo. Dios nos ha dado *más* de lo que podemos devolverle. Ese es el *chantaje* con el que opera el cristianismo, y esta es la base de su moral y lo que ha generado esa crueldad contra uno mismo, ese sentimiento de culpa del que nos resulta imposible liberarnos. Veamos, por ejemplo, lo que escribe Nietzsche en *La genealogía de la moral:*

> En *esta* esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones, es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales «culpa» *(Schuld)*, «conciencia», «deber», «santidad del deber»; su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre. ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y a tortura? (ni siquiera el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad…).[61]

Por todos lados aparece una idea obsesiva: *la moral va ligada a la deuda y a la culpa*. Es su tesis mayor. Mientras haya moral no se podrá

59. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 106.
60. Lo mismo podría decirse de Freud. Véase, sobre la relación entre estos dos autores, la obra clásica de P.-L. Assoun, *Freud y Nietzsche*, México, FCE, 1984, p. 198.
61. Véase F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, tratado segundo, § 6, p. 74.

renunciar nunca a ese terrible «olor a sangre y a tortura», esto es, a la crueldad que no se dirige únicamente hacia fuera sino también hacia mi interior, porque la ley moral, y en eso sí tiene razón Kant, está *¡en mí!* El imperativo categórico huele a crueldad porque en él se forjó un siniestro engranaje entre culpa y (auto)sufrimiento. La alegría con la que el filósofo de Königsberg parece recibir la interiorización de la ley se convierte en denuncia y horror en Nietzsche. Para este, nos encontramos con la herencia de una vieja tradición, la del *ideal ascético*, un ideal que calumnia a la vida. Pero Nietzsche no se conforma con describir este proceso genealógico. Para él es posible filosofar con el martillo y, por lo tanto, romper con esta tradición. El hombre puede transformarse en superhombre y la crueldad sobre uno mismo puede ser erradicada. El superhombre dirá sí a la vida, afirmará la vida en toda su expresión, en todas sus dimensiones.

* * *

¿Cómo nace la mala conciencia? El § 16 del tratado segundo de *La genealogía de la moral* está dedicado a elucidar esta cuestión. Nietzsche se propone aquí rastrear los *orígenes antropológicos* de la culpa. Según él, cuando los seres humanos llegaron a un estado de paz surgió la mala conciencia. La pérdida de los instintos, esos guías que hasta ahora habían sido sus conductores, dejan de tener importancia y sentido. En este momento, sigue diciendo Nietzsche, hay que buscar nuevas formas de *apaciguamiento*. Y añade algo importante, esas nuevas formas tendrán que ser *subterráneas*. ¿Qué significa esto? Significa que si hasta ahora los instintos se dirigen hacia fuera ahora lo harán hacia dentro, serán interiorizados. Es lo que Nietzsche llama la *interiorización del hombre*, algo que, más adelante, dará origen al *alma*.[62] Así pues, todos los instintos que hasta ahora se dirigían hacia el exterior se vuelven hacia el mismo sujeto. Ese es, para Nietzsche, el origen de la mala conciencia. Merece la pena leer sus palabras:

62. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 96.

> El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere «domesticar», y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa —este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la «mala conciencia»—. Pero con ella se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo [...].[63]

Hay algo en el mundo que ha cambiado para siempre. Una revolución antropológica ancestral ha tenido lugar, y a partir de este momento, piensa Nietzsche, nada volverá a ser como antes. Algo en el seno de lo humano, en la gramática, se ha transformado, y sus consecuencias todavía son imprevisibles. La mala conciencia es una enfermedad de la que no vamos a liberarnos tan fácilmente, quizá no consigamos hacerlo nunca. La moral, una vez que irrumpe, se pega a nuestros cuerpos, en nuestro interior, y no da tregua. Desde este momento el sentimiento de culpa, de deuda, será infinito. ¿Nada podemos hacer para superarlo?

1.4. *El sádico superyó en Freud*

> La moral normal, ordinaria, tiene el carácter de dura restricción, de prohibición cruel.
> (Sigmund Freud, *El yo y el ello*)

Desde la publicación en 1908 de *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, Freud se dedica a estudiar el perjuicio que la cultura supone para la conciencia de los individuos. Vivir en un mundo

63. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, pp. 96 s.

civilizado tiene su precio, pero al mismo tiempo eso es algo que no podemos elegir. No hay vida humana posible al margen de la cultura. Esta es una idea constante en Freud, que atraviesa de cabo a rabo su obra. No podemos ser felices, vivimos en constante malestar, porque es imposible conciliar nuestros deseos pulsionales (el sexo y la muerte) con los intereses de la civilización. El ser humano cae en la neurosis, puesto que no puede soportar el grado de frustración que le imprime la cultura, porque si algo está claro es que la cultura se configura sobre la represión. Hay que poner el acento aquí: no hay cultura sin represión, o, en otras palabras y desde una perspectiva antropológica, *la represión es ineludible*. No tenemos más remedio que aceptar nuestro destino, a saber, que no será armonizable el deseo sexual y tanático con los intereses sociales y morales que toda cultura impone. *Siempre seremos seres insatisfechos*.

* * *

De hecho esta idea ya había aparecido explícitamente formulada en la que se puede considerar como la obra fundadora del psicoanálisis: *La interpretación de los sueños* (1900). La definición de *sueño* que Freud da a lo largo de este libro ya prefigura todo lo que vendrá después: *el sueño es la realización disfrazada de un deseo insatisfecho*. Bastaría con analizar palabra por palabra esta frase de Freud para darnos cuenta del problema al que nos enfrentamos. Empecemos por el final: el *deseo insatisfecho*. Estamos ante una auténtica declaración de un principio antropológico: el ser humano es un ser que desea, un ser pulsional. Pero no hace falta ser un gran hermeneuta para darse cuenta de que lo decisivo aquí es el adjetivo *insatisfecho*. El ser humano es un ser que desea pero que *no puede satisfacer sus deseos*. Hay una frustración antropológica inscrita en la naturaleza humana *ab initio*. Luego hay también algo que *impide* la felicidad. Ser *humano* significa no poder alcanzar la felicidad, la plenitud. Si no fuera así, los deseos podrían satisfacerse, pero eso es imposible. Algo lo impide. Algo lo evita: la cultura y sus mecanismos, que Freud tratará en obras posteriores *(Tótem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura)*.

Pero si volvemos a la frase de *La interpretación de los sueños* nos damos cuenta de que Freud habla de que esos deseos insatisfechos encuentran otras vías de realización, unas vías por las que uno lleva a feliz término sus deseos *burlando* la censura cultural. Este es el papel del sueño, entre otros mecanismos, como los que analizará, por ejemplo, en su *Psicopatología de la vida cotidiana*. Se realice o no el deseo, lo importante es que este persiste. No podemos liberarnos de nuestros deseos. En el año 1900 Freud todavía no había formulado su segunda tópica, que no llegará hasta *El yo y el ello* (1923) y, por lo tanto, no tenía presente la que será la instancia básica de la represión moral-cultural: el superyó *(Über-ich)*. El sueño es una vía de escape, una forma de realización inocua del deseo, pero más adelante la cuestión se complica, porque Freud —al igual que Nietzsche y, quizá, por influencia de este— se da cuenta de que la moral cultural, el imperativo categórico, no está fuera sino dentro, *en mí*. Y esa interiorización de la ley es el superyó. «Estamos tan desesperados por encontrar una manera de dominar los terrores que nos acosan, que inventamos la culpa como una clave explicativa. Antes que permanecer a oscuras, preferimos un sistema de autocastigo.»[64] Kant tenía razón en pensar que *la ley moral está en mí*, pero las consecuencias que sacará Freud serán radicalmente distintas. No es suficiente con los sueños, porque los deseos son más fuertes que estos y persisten en el ámbito diurno. Como vamos a ver, el yo, ahora, rinde pleitesía a la instancia sádica: el superyó, que ejerce de juez, de censor, y provoca la crueldad hacia uno mismo, el sentimiento de culpabilidad.

* * *

Por eso, para comprender qué significa la *culpa* y la *crueldad* en Freud, será necesario dar un lento paseo por *El yo y el ello,* por *El malestar en la cultura*, así como por un opúsculo que Freud publica en 1928,

64. La frase es de Susan Neiman. Y añade esta autora: «Aquí Freud siguió a Nietzsche y agregó su propio, brillante, juego de reflexiones. Cuando tropieza con la desdicha, el hombre primitivo castiga a su fetiche; el hombre civilizado se castiga a sí mismo» (S. Neiman, *El mal en el pensamiento moderno*, México, FCE, 2012, p. 295).

titulado *Dostoievski y el parricidio*. Habría que leer estos tres bellos textos de Freud en clave antropológica y moral, o incluso literaria, y no médica o psicológicamente, porque, como acabamos de ver, será aquí el lugar en el que irá tomando importancia decisiva el *superyó*.[65] Ahora bien, para comenzar y antes de penetrar en los escritos a los que acabamos de referirnos, vamos a definir el superyó acudiendo a una de las últimas obras freudianas en la que aparece claramente caracterizado: *Esquema del psicoanálisis*, un texto escrito al final de su vida, en 1938, y publicado un año después de su muerte, en 1940. Escribe Freud:

> Un fragmento del mundo exterior [...] fue acogido en el interior del yo, o sea, ha devenido un ingrediente del mundo interior. Esta nueva instancia psíquica prosigue las funciones que habían ejercido aquellas personas del mundo exterior; observa al yo, le da órdenes, lo juzga y lo amenaza con castigos, en un todo como los progenitores, cuyo lugar ha ocupado. Llamamos *superyó* a esa instancia, y la sentimos, en sus funciones de juez, como nuestra *conciencia moral*. Algo notable: el superyó a menudo despliega una severidad para la que los progenitores reales no han dado el modelo. Y es notable, también, que no pida cuentas al yo solo a causa de sus acciones, sino de sus pensamientos y propósitos incumplidos, que parecen serle consabidos.[66]

Está claro, pues, que el superyó es la interiorización de un principio rector, de un principio moral, es el heredero del complejo de Edipo, es el nombre que toma en Freud la conciencia moral *(Gewissen)*. Y advirtamos ya desde ahora algo decisivo, probablemente el aspecto más significativo para comprender la lógica de la crueldad: el superyó provocará un sentimiento de culpa no solo por las acciones que uno ha realizado sino también por los «pensamientos y propósitos incumplidos».

* * *

65. Véase H. Bloom, *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 383 s.
66. S. Freud, *Esquema del psicoanálisis*, *Obras completas* XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 207.

Vamos a comenzar el recorrido yendo a *El yo y el ello* porque, como he dicho antes, este es uno de los lugares en que Freud desarrolla con más claridad su tesis sobre la importancia de la culpa en relación con la crueldad. Hay que prestar mucha atención a un capítulo central de este libro, titulado «Las servidumbres (o vasallajes) del yo».

La culpabilidad se relaciona con la tensión entre el superyó y el yo a propósito de las pulsiones del ello. De hecho, y como señala el mismo Freud, su tesis ya estaba anunciada muchos años antes, en *Tótem y tabú*, en la famosa parábola del asesinato del déspota primitivo. Lo que en esta antigua obra se planteaba a nivel ontofilogenético, ahora, en *El yo y el ello*, se va a configurar en un plano individual. Freud, al igual que Nietzsche, pone en relación la culpa con la deuda *(Schuld)*. De ahí que su crítica a la moral vaya de la mano del diagnóstico de la neurosis y, como consecuencia de todo ello, resulte inseparable de la crueldad hacia uno mismo. ¿Qué significa exactamente esto? Merece la pena prestar mucha atención, puesto que nos hallamos en el núcleo duro, en su punto más álgido, porque en este momento se dirime la cuestión de la culpa entendida como la crueldad hacia uno mismo. La *deuda liga al sujeto a sí mismo* y, por lo tanto, por un lado, no depende de nada exterior a él y, en consecuencia, no se puede saldar. En definitiva, si Freud tiene razón —y aquí se separa de Nietzsche—, la crueldad hacia uno mismo es la peor de todas, porque es una crueldad *infinita*.[67] Lo terrible del asunto es que *siempre seremos culpables*.

El paso de la niñez a la edad adulta consiste en la interiorización de la ley. El imperativo categórico ya no está fuera, bajo la forma de la imagen del padre, sino dentro de mí. «Así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el yo se

67. En un breve capítulo de la primera parte de *Así habló Zaratustra*, titulado «El pálido delincuente», Nietzsche habla del «haberse juzgado a sí mismo». La moral es cruel porque ha conseguido no juzgar desde el exterior sino desde el interior, y ese «juez moral» no permite redención alguna: «No hay redención alguna para quien sufre tanto de sí mismo, excepto la muerte rápida (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979, p. 66).

somete al imperativo categórico de su superyó», escribe Freud.[68] Esta es la desgracia de la condición humana: *vivimos condenados*. El sádico superyó se precipita sobre el yo de una forma cruel y despiadada. Sin perdón, no solamente hacia los demás sino hacia uno mismo. El sentimiento de culpa es inconsciente, no sabemos por qué nos sentimos culpables o, incluso, no sabemos que nos sentimos culpables, pero hay algo en nuestro interior que no nos deja dormir tranquilos. ¿Solo le ocurre algo así al neurótico? Una primera aproximación apresurada nos podría llevar a creerlo así, pero quizá la cuestión no sea tan sencilla. Nos posee, en la medida en que no se puede eludir nuestra condición de seres culturales, un *malestar* que es imposible de erradicar. Hay un *principio de crueldad hacia mí mismo* que me posee por entero, un principio que ignoro de dónde proviene y al que no puedo dejar en la estacada —al menos de momento, más adelante veremos en qué medida es posible abandonarlo—, porque la cultura impone un principio moral, un imperativo categórico, esto es, la interiorización de la ley. Un párrafo de *El yo y el ello* resulta iluminador para establecer la concepción freudiana de la moral:

> Desde el punto de vista de la limitación de las pulsiones, esto es, de la moralidad, uno puede decir: el ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello.[69]

Lo interesante del planteamiento de Freud respecto al tema que aquí nos ocupa es que, lejos de disminuir, el sentimiento de culpa aumenta si el individuo es virtuoso. En otras palabras, *a más virtud más crueldad*. La crueldad hacia uno mismo no disminuye con la represión, al contrario. Mientras exista el superyó, la instancia moral, existirá también la moral y, con ella, la crueldad. La moral es una prohibición cruel que no se allá fuera de mí sino en mi interior, y eso la hace más cruel.

68. S. Freud, *El yo y el ello*, *Obras completas XIX,* Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 49.
69. *Ibid.*, pp. 54 s.

* * *

Fruto de un encargo editorial sobre *Los hermanos Karamázov* que tuvo lugar a principios de 1926, Freud redactó un breve ensayo titulado *Dostoievski y el parricidio*. Quizá este texto pueda parecer circunstancial y, por tanto, menor, pero contiene aspectos de mucho interés. En concreto, y respecto al tema que nos ocupa, Freud reformula algunas consideraciones sobre el complejo de Edipo que afectan a la formación del superyó y el sentimiento de culpa.

Habría que empezar recordando lo que Freud, al inicio de su ensayo, sostiene sobre Dostoievski. El escritor ruso es, para él, un autor que se puede situar «no muy atrás de Shakespeare», y *Los hermanos Karamázov* es «la novela más grandiosa que se haya escrito».[70] Pero ¿por qué este interés en Dostoievski? ¿Qué ve Freud en su literatura que le atrae tan intensamente? Sin duda el hecho de que, para Freud, la principal fuente del sentimiento de culpa es el parricidio, tanto si lo consideramos a nivel de la humanidad como del individuo. Y esta es la temática de *Los hermanos Karamázov*.[71] El deseo, en la medida en que se conserva en el inconsciente, es el que constituye la base del sentimiento de culpa.[72] *Somos culpables de desear*. Esta es una idea central, pero hay algo más que no debería olvidarse: la identificación/odio respecto al padre se interioriza y ocupa un lugar dentro del yo. En otras palabras, la figura del padre —que es la representación simbólica de la Ley—, y la relación ambivalente que con él establecemos, es decisiva en la formación del superyó. Y aquí Freud escribe una frase que aparecerá varias veces en sus escritos:

70. S. Freud, *Dostoievski y el parricidio*, *Obras completas* XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 175.
71. Merece la pena recordar el pasaje de *Los hermanos Karamázov* en el que Iván, en el juicio de su hermano Dmitri, dice a propósito de Smerdiákov: «Fue él quien mató a mi padre, no mi hermano. Fue él quien lo mató, y yo le enseñé a matar… ¿Quién no desea la muerte de su padre?» (F. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, RBA, Barcelona, 2012, p. 924).
72. S. Freud, *Dostoievski y el parricidio*, *op. cit.*, p. 181.

> El superyó ha devenido sádico, el yo deviene masoquista.[73]

El superyó gusta del castigo y de la crueldad, el yo gusta de ser castigado, y necesita serlo para poder expiar sus culpas. En el interior del yo se genera una necesidad de castigo que se satisface por la acción cruel del superyó:

> Para el yo, el síntoma de la muerte es una satisfacción de la fantasía del deseo viril, y al mismo tiempo una satisfacción masoquista; para el superyó, una satisfacción de castigo, vale decir, sádica. Ambos, yo y superyó, siguen desempeñando el papel del padre.[74]

Para una lógica de la crueldad la imagen de la tensión entre el yo y el superyó que Freud establece en su obra es sumamente sugerente. Hay una lógica de la *crueldad externa*, centrada en la buena conciencia moral, y una lógica de la *crueldad interna*, centrada en el sentimiento de culpa y la necesidad de autocastigo. De la primera nos ocuparemos más adelante, pero respecto de la segunda hay que señalar que es más trágica que la de Nietzsche. Y lo es porque Freud no se limita a explicar la génesis de la crueldad hacia uno mismo, sino que expresa la imposibilidad de su superación. Y esto es así porque, como ya se ha señalado, la necesidad de autocastigo viene provocada por la inevitabilidad del deseo y la imposibilidad de su realización.

* * *

En *Lost Highway* (*Carretera perdida*, 1996), de David Lynch, queda muy bien ejemplificada la función del superyó, su tenebrosidad y su crueldad. El filme narra la historia de Fred Madison, un músico de jazz, y su esposa (una bellísima y sensual Patricia Arquette), una pareja que no acaba de tener una vida sexual satisfactoria. No voy a detenerme a analizar la película, solo prestaré especial atención a

73. S. Freud, *Dostoievski y el parricidio*, *op. cit.*, p. 182.
74. *Ibid.*, p. 183.

una escena muy comentada, en la que el protagonista, Fred, asiste a una fiesta. De pronto se le aparece un extraño individuo, de rostro extremadamente pálido, que le pregunta si le reconoce. Él asegura que no lo ha visto nunca, pero el hombre misterioso le dice que se conocieron en su casa y que, de hecho, en este momento, está allí. Frente al escepticismo de Fred, el individuo le da su teléfono móvil y le dice que llame a su casa. Fred obedece y se queda aterrorizado al ver que, en efecto, la voz del hombre que tiene delante es la misma que oye en el teléfono de su propia casa. Estupefacto, Fred le pregunta: «¿Cómo ha entrado en mi casa?». Y la voz responde: «Tú me invitaste. No tengo por costumbre ir allí a donde no me llaman».

El hombre misterioso de *Carretera perdida* ejemplifica la función de la conciencia moral. Fred le ha dejado entrar en su hogar. El superyó no irrumpe a la fuerza en nuestro interior, sino que somos nosotros los que en el fondo lo deseamos, lo necesitamos. *No podemos vivir sin la ley*. Puesto que en el triángulo edípico se atenta contra el padre (o contra la ley) también ya se establece aquí una necesidad antropológica esencial: *no soportamos vivir fuera de la ley*, y si esta ha sido asesinada en la relación edípica, entonces habrá que resucitarla, pero no ya como una ley exterior sino dentro de mí. Es necesario interiorizarla y, de hecho, es lo que siempre hacemos, aunque no seamos conscientes de ello, aunque, como le ocurre a Fred Madison, no nos acordemos.

* * *

La moral opera según una lógica cruel que no se halla fuera de mí sino en mi interior, y eso la hace más cruel. Esta idea aparece de forma insistente en *El malestar en la cultura*, donde Freud señala con suma claridad que la diferencia entre lo que uno ha consumado y lo que uno ha deseado, la *intención*, es para el superyó totalmente *irrelevante*.[75] No es decisivo que uno «mate al padre» o se abstenga de hacerlo. En

75. S. Freud, *El malestar en la cultura*, *Obras completas XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 133.

ambos casos el sentimiento de culpa surge inapelablemente.[76] *El superyó ejerce siempre una actividad censora y culpabilizante, una función cruel, sádica, porque no opera sobre la acción sino sobre el deseo.* Veamos cómo Freud pone en relación todos estos elementos en un fragmento decisivo de *El malestar en la cultura:*

> El sentimiento de culpa, la dureza del superyó, es entonces lo mismo que la severidad de la conciencia moral; es la percepción, deparada al yo, de ser vigilado de esa manera, la apreciación de la tensión entre sus aspiraciones y los reclamos del superyó. Y la angustia frente a esa instancia crítica (angustia que está en la base de todo el vínculo), o sea, la necesidad de castigo, es una exteriorización pulsional del yo que ha devenido masoquista bajo el influjo del superyó sádico [...].[77]

Freud señala a continuación que no debe hablarse de conciencia moral sin la aparición del superyó, pues la conciencia de culpa es anterior a la aparición de este, y, por lo tanto, también es anterior a la conciencia moral porque es la expresión de la angustia frente a la *autoridad externa*.[78] Además, mientras que la culpa provocada por la autoridad externa se dirige a lo que uno hace y, por tanto, puede ser evitada, la culpa interna, la que ha sido provocada por el superyó, es imposible

76. S. Freud, *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, p. 128.
77. *Ibid.*, p. 132.
78. En una línea marcadamente nietzscheana, aunque Freud siempre quiso mostrar sus distancias con el filósofo alemán, *El malestar en la cultura* (apartado VII) es sumamente sugerente para el tema que nos ocupa, porque es aquí el lugar en el que Freud explica de forma muy clara la dimensión *sádica* del superyó, hasta el punto de definirlo como *la dimensión cruel que nos posee*. Como vamos a comprobar a lo largo de este apartado, *la crueldad empieza como una relación conmigo mismo, una relación sádica que el superyó ejerce sobre el yo*. Lo terrible surge en el momento en que nos damos cuenta de que si no es posible liberarse del poder sádico del superyó tampoco podremos dejar de ser culpables. La culpa pende sobre cada uno de nosotros de una manera cruel e implacable. No hay felicidad posible, porque para ello tendríamos que liberarnos de la culpa, de la tensión entre el superyó sádico y el yo masoquista, y eso no puede suceder.

de superar, puesto que, como ya se ha dicho, se dirige sobre el deseo. Pero sobre un deseo que uno desconoce, sobre un deseo inconsciente. Nos sentimos culpables y no sabemos de qué ni por qué.

* * *

El filósofo esloveno Slavoj Žižek propone interpretar *Psicosis*, de Alfred Hitchcock, en esta línea. La estructura de la famosa casa de Norman Bates sería la misma que la del psiquismo humano. En la planta baja Norman es un chico normal. Es el equivalente al *yo* del sujeto. En el primer piso se halla (supuestamente) su madre, a la que nadie ha visto (salvo él mismo), pero a la que todos los huéspedes pueden oír. Ella encarna el *superyó*, la ley externa que Norman interiorizará y que le prohíbe tener relaciones con mujeres. Finalmente, en el sótano del Motel Bates se encuentra el *ello*, los deseos insatisfechos, en términos de Lacan, *lo Real*... Lo terrible es que cuanto más obedecemos los mandatos del superyó, más culpables nos sentimos. Esta es la paradoja trágica, que sería cómica si no fuera tan trágica. *Cuanta más Coca-Cola bebes, más sediento estás; cuanto más beneficios obtienes, más quieres, cuanto más obedeces el mandato del superyó, más culpable eres…*[79] Para poder soportarlo es necesario iniciar procesos de desculpabilización porque, de lo contrario, ocurre lo que le sucede a Norman…

* * *

Carlo Collodi publicó *Las aventuras de Pinocho* a finales del siglo XIX. Hay un personaje supuestamente secundario que no obstante es fundamental para comprender la función del superyó y el sentimiento de culpa: el *Grillo Parlante*.[80] Este inquietante personaje es descubierto de pronto por Pinocho en su habitación. El Grillo le confiesa que vive

79. S. Žižek, *El frágil absoluto*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 35

80. En la película de Disney, que es la que todo el mundo conoce, este personaje es «Pepito Grillo». Pero las diferencias entre la película y la novela de Collodi son abismales.

en ella desde hace más de cien años. Pinocho advierte que la habitación es suya, pero el Grillo le responde que no se quiere marchar de allí antes de decirle «una gran verdad»:

> Ay de los niños que se rebelan contra sus padres y abandonan caprichosamente la casa paterna. No les irá bien jamás en este mundo, y antes o después deberán arrepentirse amargamente.[81]

Pinocho, en la narración de Collodi, no puede soportar la presencia del Grillo Parlante, le lanza un martillo de madera que le da con tanta precisión en la cabeza que lo deja tieso y pegado a la pared. El Grillo reaparecerá en el último capítulo del relato, cuando Pinocho le pide que tenga piedad por su padre y le dice que a él puede echarle de su casa. El Grillo le contesta que tendrá piedad con su padre y también con él, y que eso debe servirle de lección. En este mundo «hay que mostrarse cortés con todos, si esperamos que nos honren con la misma delicadeza cuando lo necesitemos».[82]

Nosotros no somos Pinocho, no somos unos muñecos de madera sino seres de carne y hueso, y el Grillo cruel nos posee y nos somete, y no podemos destruirlo ni reconciliarnos con su presencia inquietante. Al contrario, somos sus víctimas, las víctimas de una lógica invisible, las víctimas de una prisión sin rejas, de una lógica moral que nos provoca un sentimiento de culpa, el sentimiento de una deuda que no podrá ser saldada.

1.5. *El ídolo cruel: la metafísica moral*

La conciencia moral produce una paradoja existencial irresoluble. Por un lado, su presencia nos produce culpa y despierta nuestra crueldad, pero, por otro, no podemos prescindir de ella. Nunca podremos liberarnos de la culpa, puesto que la moral nos exige algo que no podremos

81. C. Collodi, *Las aventuras de Pinocho*, Barcelona, Mondadori, 2010, p. 18.
82. *Ibid.*, p. 164.

cumplir. El deber moral está fuera de las posibilidades humanas, unas posibilidades que son finitas. La moral es una exigencia imposible de cumplir, salvo si se renuncia a la finitud, o, lo que es lo mismo, al nombre propio.

La imposibilidad del cumplimiento genera el sentimiento de culpa y la consiguiente crueldad hacia uno mismo. La culpa, así como la moral, es constitutiva del yo o, dicho de otro modo, no hay yo sin superyó. No puede haber un yo *no culpable* porque no puede existir un yo sin conciencia moral, sin interiorización de la ley. Por lo tanto, aparece aquí una paradoja imposible de resolver. El yo necesita de los marcos morales para poder ubicarse en el mundo, para sentirse bien, para poder responder a las preguntas antropológicas fundamentales: ¿Quién soy? ¿Cuál es mi lugar en el mundo? ¿Qué sentido tiene todo esto? Pero, y aquí surge la paradoja, la moral es, al mismo tiempo, lo que provoca mi infelicidad, lo que me impide reconciliarme conmigo mismo, porque me hace sentir culpable. Si hay humanidad hay marcos morales, pero si hay marcos morales habrá culpa: nunca me sentiré bien, nunca seré feliz. Por eso el yo —me refiero a un yo social, claro está, porque el yo se construye socialmente— necesitará inventar *ceremonias expiatorias* de las que ahora no podemos dar cumplida cuenta.[83]

En otras palabras, la moral es, por una parte, lo que otorga seguridad al yo. El cumplimiento del deber nos proporciona una guía, no una *carretera perdida* (para decirlo con el título de la película de David Lynch que hemos comentado) sino una carretera bien señalizada, un camino correctamente trazado y, a menudo, un guía o un *pastor*, como diría Michel Foucault, que habría de llevarnos por el buen camino. Sin embargo, por otro lado, la moral provoca una mala conciencia imposible de erradicar. Para poder soportarla será necesario iniciar un *proceso pedagógico* de primera magnitud, un proceso pedagógico del que la obra de Sade será un ejemplo terrible y magnífico.

83. Una de ellas, quizá la más importante, es el perdón. De esta cuestión me ocuparé en un próximo ensayo titulado *Crítica del perdón*. Sobre la relación entre rito, culpa y perdón véase la novela de Jorge Semprún *Veinte años y un día*, Barcelona, Tusquets, 2003.

* * *

«Vivimos en la culpa eterna como si no existiese, resignados al procedimiento infinito, renunciando a la salvación, sin verdad, sin absoluto, sin inocencia, libertad o esperanza.»[84] Con estas palabras Pietro Citati resume *El proceso* de Kafka, una novela que gira alrededor de la culpa, de la imposibilidad de escapar de ella. ¿Es el ser humano demasiado débil como para sobrevivir en un universo abierto, en un mundo fuera de la ley? Quizá «débil» no sea la palabra más adecuada. Lo que el ser humano necesita, con mayor o menor intensidad, son puntos de referencia y, más concretamente, *ámbitos de inmunidad*.[85] La moral es uno de ellos, un punto de referencia que nos protege, que nos ofrece seguridad, pero a un precio muy alto. Más allá de lo legal, del derecho positivo, se instala lo legítimo, las leyes no escritas de los dioses, para decirlo con las bellas palabras de Antígona en la tragedia homónima de Sófocles. No hay que perder de vista el hecho de que *es antropológicamente imposible vivir sin moral*. Ahora bien, la moral posee un rostro cruel que no puede abandonar. Es una especie de *prisión sin rejas*, porque construye un sentimiento de culpa imposible de erradicar. La moral es, por de pronto, el resultado de la herencia de un marco sígnico-normativo que se dirige hacia el interior de uno mismo. Me veo, me observo, me valoro, me construyo moralmente, esto es, sobre la base de unos dispositivos, de un régimen moral, de un marco categorial que no da tregua, que me exige y me demanda lo que puedo ofrecer pero también lo que no puedo dar, lo que queda fuera de mi alcance, de mis posibilidades. La moral genera una mala conciencia, un sentimiento de culpa ante un otro que acaba siendo interiorizado, un otro del que no puedo ni podré nunca liberarme. Mientras el otro esté ahí fuera, el problema

84. P. Citati, *Kafka*, Barcelona, Acantilado, 2012, p. 166.
85. Buena parte de la obra del filósofo alemán Peter Sloterdijk gira alrededor de esta cuestión. Los seres humanos andamos necesitados de ámbitos de protección físicos y simbólicos, y la moral es uno de ellos. Véase, por ejemplo, P. Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-Textos, 2012.

es débil, el problema es menor. Pero desde el momento en el que el otro se interioriza todo cambia. Entonces ya no hay nada que hacer. Estoy prisionero de la culpa.

Dostoievski, Nietzsche y Freud analizaron con esmero ese sentimiento que se deriva de la lógica moral, ese sentimiento que en forma de conciencia no deja que vivamos si no es sometidos, arrodillados ante el poder de Dios, de la Ley, del Padre. Lo más graves es que somos culpables no solo de lo que hemos hecho, sino de lo que pensamos, sentimos y deseamos, y cuanto más reprimimos nuestros impulsos, cuanto más virtuosos somos, más culpables nos sentimos. Esta es la fuente de la crueldad hacia uno mismo que Nietzsche y Freud se encargaron de desenmascarar. Hay una deuda permanente ante el Absoluto que nunca podrá ser erradicada, que jamás se podrá pagar. Y la historia de cada uno, la biografía singular, no es más que un conjunto de repetidos intentos por alcanzar una libertad imposible. Somos fracasados de entrada. «No hay nada que hacer», como reza la primera frase que pronuncia Estragón en *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett.

La crueldad hacia uno mismo es feroz porque, aunque la prisión que habitamos no «tiene» rejas, nosotros las vemos, las sentimos, las notamos marcadas en nuestros cuerpos, en cada parte de nuestra carne. Ya no es el alma la que está encerrada en el cuerpo, sino todo lo contrario, es el cuerpo (el deseo, el placer) el que está encerrado en el alma, en un alma que posee categorías, normas, imperativos. El alma es un principio de crueldad porque no deja que yo me contemple a mí mismo como alguien que tiene un nombre propio. El alma es un principio metafísico (y, como tal, inmutable, eterno, universal), un principio que somete al cuerpo, a la vida, a mi vida y a mis relaciones con los demás y con el mundo a su propia lógica, a la lógica metafísica, una lógica que nada sabe de singularidades ni de excepciones, que no soporta el espacio y el tiempo, las ambigüedades y las situaciones. Yo debo contemplarme a mí mismo como sujeto a esa lógica cruel que me hace sentir culpable cuando más virtuoso intento ser. Ese malestar en la cultura que Freud analizó hace muchos años todavía no ha desaparecido, y no lo ha hecho porque es imposible que desaparezca. No es

un problema de una moral, la platónica, la cristiana, la ilustrada, no, el problema no es *una* moral sino *la* moral, su lógica implacable, una lógica de la crueldad que no me da tregua, una lógica sádica, como diría Freud.

* * *

La moral es cruel no porque sea moral sino porque es metafísica. A diferencia de lo que defienden algunos autores, la metafísica, esto es, la metafísica de la moral, como cualquier forma de metafísica, no es violenta sino cruel. Al inicio de este ensayo he establecido una diferencia entre *violencia* y *crueldad* que habrá que ir recordando para no cometer errores innecesarios. La violencia se dirige hacia un sujeto que posee un nombre propio. Hay violencia porque alguien decide que un sujeto con nombre y apellidos —ese y no otro— debe ser eliminado. La crueldad, en cambio, opera de otro modo. También se dirige hacia un sujeto, claro está, pero, a diferencia de la violencia, no quiere destruirlo por ser quien es, por su nombre propio, sino por su pertenencia a una categoría, a una clasificación, a una ontología. El nombre propio, desde la perspectiva de la crueldad, es lo de menos. La violencia se ejerce sobre lo que uno *hace*, mientras que la crueldad se lleva a cabo por lo que uno *es*. Para la lógica de la crueldad lo que yo he hecho es totalmente indiferente. De hecho, la crueldad no se da porque uno haya hecho algo, puesto que, como acabamos de ver, existe al margen de lo que uno hace.

En el presente capítulo nos hemos ocupado de una de las formas que adopta la lógica de la crueldad, la mala conciencia. Dostoievski, Nietzsche y Freud han mostrado los mecanismos a través de los cuales la moral consigue penetrar en el seno del yo y someterlo a una serie de principios que sabe que no puede cumplir. En el caso de la mala conciencia, la moral ya no está ahí fuera sino dentro de uno mismo y no puede ser destruida. Ella está en posesión de una verdad absoluta, de unos principios, valores y normas de decencia incuestionables precisamente porque son verdaderos. No se puede discutir frente a la Verdad. No queda más remedio que el sometimiento. Pero lo grave del asunto

es que uno no se limita a someterse a las normas de decencia morales porque no puede hacerlo así, sin más. Al doblar las rodillas frente a los principios morales uno adopta otro principio, el de saber que no podrá librarse de lo que la moral le impone: la culpa. *Ser moral es sentirse culpable*. Nos sentimos culpables porque no podremos nunca cumplir con lo que la gramática moral que hemos heredado nos demanda, porque sus mandamientos están fuera del alcance de los seres finitos. Y lo peor es que al reprimir los deseos que la moral nos prohíbe se incrementa todavía más la conciencia de culpa, porque *no somos culpables de hacer sino de desear*, porque somos deudores, infinitamente deudores, y jamás podremos condonar la deuda. Si la ética es una secesión respecto al mundo, si es una apertura, una ruptura del mundo y un corte en la gramática, la moral es todo lo contrario, es el sometimiento a la ley y a la deuda, es el hecho de arrodillarse ante un principio que no admite objeción alguna, un principio que hemos dejado entrar en nuestro cuerpo, un principio que ha conquistado nuestros deseos, impulsos y voluntades. *La moral no tolera excepciones.* No es posible una disidencia moral. Es una forma que tenemos de protegernos de los avatares de la vida, porque la moral otorga seguridad, crea ámbitos de inmunidad y guía decisiones. Todo esto es cierto, pero al mismo tiempo la moral es una conciencia de culpa, es el sentimiento de sometimiento a algo que ya no está fuera sino dentro de cada uno, y es también el sentimiento de que somos nada en comparación con el reino de la perfección, el ídolo ejemplar, *el ídolo cruel*. Lo terrible de esta lógica moral que opera en el interior de cada uno es que no admite defensa alguna. Frente a la moral exterior, la de la familia, la de la ciudad, la de la Iglesia, quizá caben estrategias, pero ¿cómo defendernos del «hombre misterioso», del «grillo parlante» o del «alma»?

* * *

Pero a partir de ahora se trata de dar un paso más allá. Es necesario retomar la crueldad hacia los demás que, a diferencia de la que acabamos de describir, no posee la forma de la mala conciencia, sino la de la buena. La crueldad hacia los demás no es un simple acto de violencia.

Se ejerce contra alguien que no ha hecho nada, se ejerce contra alguien que es *algo*, pero lo que resulta más sorprendente es que la lógica de la crueldad no genera aquí mala conciencia al que comete la acción sino todo lo contrario. En la segunda escena de este recorrido uno ya no se siente mal consigo mismo. Uno se siente bien porque ha cumplido con su deber moral, porque ha hecho *lo que debía*. Actuar según esta lógica no es fácil. De eso no cabe duda. La crueldad tendrá que formarse, tendrá que ser educada, porque es necesario aprender a ver al otro no como un singular, como alguien que tiene un nombre propio, sino como miembro de una especie, de una raza, de un género o de un grupo. Hay que formar la crueldad para no ver al otro como *otro*, sino como una *categoría*. Y el ejemplo más claro que encontramos en la modernidad de una formación así es la obra del marqués de Sade.

2. La formación de la crueldad

> Pero vamos demasiado lejos, Eugenia: resumamos para vuestra educación el único consejo que puede sacarse de cuanto acabamos de deciros: no escuchéis nunca a vuestro corazón, hija mía; es el guía más falso que hemos recibido de la naturaleza.
> (Marqués de Sade, *La filosofía en el tocador*)

La cuestión no es *cómo* leemos a Sade sino *por qué*. ¿Por qué no podemos despegarnos de su escritura, por qué nos repele y nos fascina a la vez, por qué no podemos liberarnos de su nombre y de sus imágenes, de sus personajes y de sus situaciones? Hoy Sade sigue presente, demasiado presente. Su literatura —una literatura del exceso y del extremo— no admite matiz ni término medio. O todo o nada, pero lo que es indudable es que su implacable léxico se ha apoderado de nuestro modo de ser en el mundo. Sade es a todas luces nuestro contemporáneo. Cuando uno toma conciencia de esto es probable que sienta horror, quizá asco. Pero en ningún caso es posible obviar que las grandes novelas de Sade han colonizado nuestro imaginario.

No se puede banalizar su obra. Su filosofía no es algo marginal al mundo, a nuestro mundo, algo propio de mentes perversas o degeneradas. Sade no pertenece al pasado. Al contrario, vive en nuestra lógica, está tan intensamente en ella que, a veces, nos pasa desapercibido. Pero haríamos bien en atender sus palabras, en escucharlas cuidadosamente y en no dejarnos afectar en exceso por sus imágenes desgarradoras. Es necesario leerlo como el filósofo que es, como alguien

que ha descubierto el cruel mecanismo de la moral. Porque con una lucidez extrema Sade advierte —esta es una de sus mayores aportaciones— que la lógica moral tiene que ser formada, que *es necesario aprender a no sentir compasión*, que es imprescindible inmunizarse ante el dolor del otro, que a ese otro hay que verlo como un orificio, como un cuerpo que está a nuestra disposición, como algo que es un objeto para nuestro placer.

2.1. *Un viaje al corazón de las tinieblas*

Sade es un pensador que convierte a la filosofía en escritura literal, sin metáforas y sin sentidos ocultos. Sus escritos son criminales. No es casual que se prohibieran. Los textos sadianos excitan y repugnan, apelan a los peores instintos, a los más perversos. Con asco o con aburrimiento uno está implicado como *voyeur* en sus obras.[1] Pero, pese a todo, la obra de Sade fascina, quizá porque es uno de los pocos que se ha atrevido a describir esa zona terrible de la condición humana, quizá porque es uno de los pocos que ha realizado, sin concesiones, un viaje al corazón de las tinieblas.

Nada más lejos de un pensamiento metafísico. Nos hallamos en el interior de la caverna, habitamos en ella, en una caverna que no permite salida alguna, una caverna sin muro, sin fuego, sin sol. El mundo de la luz, la trascendencia, la ascensión metafísica hacia el Bien ha desaparecido. En la obra de Sade no hay compasión ni sensibilidad. Lógica absoluta, inmanencia radical, pura horizontalidad, sin esperanza de salvación. Tampoco hay alteridad en Sade. Su narrativa es un efecto de superficie, su pensamiento es una absoluta exposición en la que nada queda velado, en la que todo salta a la vista, porque no hay redención. Nos encontramos, pues, en pocas palabras, en un universo en el que triunfa el mal y el placer extremo, el dolor y la tortura. Por eso la compasión es imposible. Su moral es radicalmente deontológica, es una moral del sometimiento a las

1. S. Neiman, *El mal en el pensamiento moderno*, México, FCE, 2012, p. 226.

leyes de la naturaleza, que son las únicas que merecen ser tomadas en serio. Y hay que hacerlo, hay que tomárselo en serio. No tenemos más remedio. Para comprender el universo en el que nos ha tocado vivir hay que tomarse a Sade en serio.

No vivimos en un mundo sádico, ni nada parecido. Si Sade está presente no es porque seamos sádicos sino porque *su pensamiento nos desvela la lógica que impregna la moral*. Más allá de la *tópica* imagen sádica de violaciones, violencia de género, torturas, películas *snuff*, *gore* y un largo etcétera, lo sadianamente significativo no es nada de todo esto, como podría pensarse en una primera aproximación apresurada. Lo relevante es que su lógica moral, la lógica *sadiana,* se ha aposentado en nuestra gramática hasta tal punto que, aún no siendo explícitamente sádica en su contenido, es heredera de Sade. El marqués de Sade era un lógico de la moral, un filósofo de la ley. No sabemos si era un gran filósofo, pero su obra es filosófica, de eso no hay ninguna duda.

* * *

Si tenemos coraje, abramos las páginas de una novela suya. Es probable que la mayoría de nosotros tengamos una sensación parecida: Sade *repugna*, pero lo seguimos leyendo, leemos sus novelas pedagógicas, sus relatos de formación. Lo hemos experimentado muchas veces. A diferencia de la seducción y la morbosidad que surge al leer *La venus de las pieles*, de Sacher-Masoch, Sade *provoca el vómito*, nos obliga a volver la mirada y, sin embargo, seguimos acompañando a sus personajes, a Juliette, a Justine, a Eugenia…[2]

En la vida cotidiana nadie se atreve, al menos públicamente, a defender a Sade. Lo rechazamos, nos da vergüenza reconocer esa mezcla de horror y de fascinación que nos provoca. Pero es necesario tomárselo en serio. No se puede prescindir de Sade porque en su obra hay algunas claves para comprender el funcionamiento de nuestra moral

2. Como ha señalado con acierto Gilles Deleuze, no hay unidad sadomasoquista. Nada tiene que ver Sade con Sacher-Masoch. Véase G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

y, especialmente, de nuestra *formación moral*. Sade nos da la clave para comprender cómo funciona la moral, no solo la que él defiende, sino toda moral, al menos en su sentido moderno, deontológico. Con Sade iniciamos *un viaje pedagógico al corazón de las tinieblas:* hay que formar al libertino en una manera de vivir y de mirar, en una forma de trato con el otro y consigo mismo. La formación que nos propone es una formación del modo de ver y de ser. Por eso las obras de Sade son *novelas de formación:* Juliette pide ser instruida, al igual que Eugenia. Sade nos descubre que la crueldad tiene que ser enseñada.

Pero si seguimos adelante, si nos atrevemos a adentrarnos en su literatura, surge una sensación recurrente: Sade *aburre*, porque hay una escena —que en el fondo es la misma— variada hasta el infinito. Es insoportable, intolerable, pero lo seguimos leyendo, porque lo más terrible no es nada de todo esto, lo realmente terrible aparece en el instante en el que descubrimos que su lógica es implacable, perfecta; una lógica sin fisuras. En ella todo encaja y, por eso, es una lógica indestructible. Es más, Sade no nos descubre *una* lógica cruel sino *la* crueldad que opera en *toda* lógica. Sade muestra, en toda su radicalidad, en toda su fuerza, que no hay lógica sin crueldad. Esta tesis, con la que hemos iniciado el presente ensayo, es heredera de la lectura de las obras del marqués, es el resultado de habernos tomado en serio su pensamiento antropológico y moral. Sade es el ejemplo paradigmático, el ejemplo extremo de lógica de la crueldad, una lógica que remueve y transforma los cimientos de nuestra formación, ofreciéndonos una nueva formación que es, para nuestro espanto, absolutamente coherente. Eso es lo más terrible. El lector, que lee de reojo, que desea cerrar el libro, se siente, al mismo tiempo, arrastrado en una espiral de horror que le hace permanecer fijo, inmóvil, seducido por una lógica extrema, por una lógica que por ser lógica es cruel. En una palabra, en la obra de Sade encontramos el ejemplo más evidente de una *pedagogía del goce ilimitado*, una pedagogía de la crueldad.

Ya lo he dicho hace un momento, pero es necesario volver a insistir en ello: Sade nos enseña algo decisivo, algo que quizá habíamos pasado por alto, a saber, que la lógica de la crueldad *debe ser formada*, y debe serlo porque la civilización nos ha impuesto una falsa moral, la civili-

zación nos ha apartado de nuestro punto de partida, de la naturaleza. Habrá que iniciar, por tanto, un *proceso de conversión*. Toda la obra del marqués se basa en un principio fundamental: es necesario deseducar primero para volver a educar después. Por eso nos lo vamos a tomar en serio, porque Sade es un fenomenólogo de la moral. Nos enseña que tenemos que aprender a no ser compasivos, a mirar de otro modo y volvernos inmunes al sufrimiento de los demás, quizá, porque en Sade ya no hay «otro», ya no hay alteridad. No solo es que el otro haya dejado de ser persona y que ya no tenga derechos, porque la moral solo protege a los que son considerados personas, sino que además el otro ha dejado de ser cuerpo para convertirse en *orificio*, en un agujero para obtener placer, que es el único imperativo moral que tiene sentido, el imperativo de la naturaleza.

2.2. *La moral del marqués de Sade: el nuevo imperativo categórico*

¿Hay en Sade una moral? La respuesta es afirmativa, tiene que serlo. Es más, se podría decir que lo terrible es que, a diferencia de lo que suele decirse, en Sade todo es moral, lo terrible es que en Sade la moral se despliega por completo y en todas direcciones. Sus novelas son unos grandes relatos de formación moral. A esto habría que añadir que la moral sadiana que se deriva de sus novelas pedagógicas es típicamente moderna. Como una especie de Kant invertido, su propuesta es categórica. La conducta moral no debe tener fisuras y tiene que someterse sin concesiones a los dictámenes de la ley. La suya es una moral basada en la fidelidad y en la obediencia, en los principios, en las normas y en los imperativos, una moral que, si se cumple, provocará la buena conciencia de sus actores, la buena conciencia por haber obedecido a la ley.

En la literatura de Sade todo gira alrededor de una fidelidad, solo una: la fidelidad a la *naturaleza*. El nuevo imperativo moral de Sade es la naturaleza. En su *Justine,* por ejemplo, enorme y gigantesca, dura e implacable *Bildungsroman*, describe el gran principio al que hay que obedecer, a saber, que la naturaleza no nos ordena en ninguna parte tener miramientos con nuestro prójimo, y que si los tenemos es por

cortesía o incluso por egoísmo, y que si no hacemos daño no es por amor o por compasión sino por temor a que nos lo paguen con la misma moneda, porque si fuéramos de verdad fuertes no tendríamos miramientos. Se puede decir más alto pero no más claro: para Sade solo hay una verdadera inclinación: *la de hacer el mal y ser déspota*.[3] Todo lo demás es moralismo producto de la religión, de la educación religiosa que hemos recibido. Esta tesis de Sade expresa a la vez su antropología y su moral. Tanto la primera como la segunda se basan en lo que se podría llamar *principio de naturaleza*. Y es importante prestar atención a las dos palabras: *principio* y *naturaleza*, porque es con ellas que Sade desvela la lógica cruel de la moral. El marqués es, en sentido estricto, al igual que Kant, un analista del *factum* moral, aunque sus resultados sean radicalmente distintos. Sin embargo, su lógica no está tan lejos de la del pensador de Königsberg, porque para Sade, como para Kant, la moral consiste, entre otras cosas, en la obediencia a la ley.[4] La moral es una *gramática de los principios*, una gramática que fabrica, ordena, normativiza, clasifica… La novedad, por llamarla así, es que esta moral, esta gramática moral, no se encuentra ni en la cultura, ni en la razón, ni en Dios o cualquier otro universo trascendente, sino en la naturaleza, en la pura inmanencia del ser.

Habría que subrayar con insistencia este idea, a saber, que Sade es una especie de espejo, Sade nos devuelve nuestra propia imagen, nos pone frente a lo que somos y no queremos ser, frente a lo no queremos admitir. Sade es el gran ejemplo de una fenomenología que muestra el funcionamiento de una lógica moral. Si somos capaces de leerlo con atención descubriremos algo inquietante: toda lógica es *cruel* si opera según el siguiente mecanismo. Se trata de encontrar (o postular, o descubrir) un primer principio inmutable e incuestionable, un

3. M. de Sade, *La nueva Justine o las desgracias de la virtud*, Madrid, Valdemar, 2003, p. 109.

4. Hay que recordar que este no es el caso de la ética. Desde la perspectiva que aquí y en otros lugares he procurado mostrar, *la ética no es la moral*, la ética es la respuesta *hic et nunc* a la demanda del dolor del otro. No hay principios ni normas éticas.

principio que nada ni nadie puede discutir, poner en cuestión, en duda. Será este principio el que *activará* un operativo clasificatorio que fabricará, ordenará, prescribirá y formará. En Sade este principio es la naturaleza, y la moral se basa en él.

Antropológicamente, su punto de partida es la naturaleza *egoísta* de los seres humanos, porque, por muy rico que sea un hombre, y por mucho bien que nos haga, dice Sade, *nunca le debemos ningún agradecimiento, porque él trabaja para sí mismo cuando nos colma de bienes*.[5] Instalado en una «antropología del mal», Sade está convencido de que una moral basada en la compasión no es más que el fruto del egoísmo innato. La compasión no tiene ningún sentido porque solo hay, para el ser humano, un principio original: la *autoconservación* y el *deleite*, el placer a toda costa, nada más. El resto es debilidad o temor a sufrir un daño mayor que el que uno mismo ha provocado. Por eso distingue con claridad *civilización* de *humanidad*. La primera es artificial, fruto del trabajo y las obras de los hombres, la segunda, en cambio, no. *La humanidad es hija de la naturaleza*. La humanidad no es tener cuidado del otro, sino todo lo contrario. Ser humano es conservarse a sí mismo. Este es el único principio que importa, y *gozar a toda costa*.[6] El objetivo de Sade es formarnos en una pedagogía del goce ilimitado, pero no en una pedagogía que subvierta las reglas de la moral sino al revés, en una pedagogía profundamente moral, en una pedagogía que coloque a la moral en su centro, una pedagogía que forme a los discípulos como seres obedientes a la ley, al nuevo imperativo categórico.

Es el cristianismo el que inventó del deber del «amor al prójimo».[7] Pero este amor es completamente contrario a la única y verdadera moral, que, como ya hemos visto, para Sade es *la moral según la naturaleza*. He aquí la auténtica moral, todas las demás no son más que un conjunto de prejuicios religiosos que será necesario erradicar:

5. M. de Sade, *Juliette o las prosperidades del vicio*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 122.
6. *Id.*, *La nueva Justine, op. cit.*, p. 199.
7. *Ibid.*, p. 305.

> La verdadera moral, amigo mío, no puede apartarse de la naturaleza; es en la naturaleza donde reside el único principio de todos los preceptos morales; y, como es ella la que nos inspira todos nuestros desvíos, no podría haber uno solo que sea inmoral.[8]

Sade lo repite hasta la saciedad: la moral se basa en un orden natural y, por lo tanto, posee un fundamento que no es ni Dios ni la razón, sino la naturaleza. Y él define este «orden» diciendo que está permitido «que cada uno haga lo que le parece contra quien sea», y «cada uno puede poseer, utilizar y gozar de todo y de todos».[9] Como ya hemos anunciado más arriba, sin temor a incurrir en ninguna falacia lógica (al modo de Hume), Sade propondrá una especie de *imperativo categórico invertido* (o en sentido inverso al kantiano). Mientras que para el filósofo de Königsberg todo lo que huele a naturaleza, a antropología, a placer, es contrario a la buena voluntad, que, recordémoslo, es la voluntad de actuar *por* deber y no solo *conforme* al deber, en Sade es todo lo contrario, porque lo que para la mayoría es «obrar bien», en el fondo, es el resultado de la *debilidad* preconizada por el esclavo para enternecer al amo.[10] Sade y Kant son almas gemelas, el primero es la imagen invertida del segundo, pero imagen de él al fin y al cabo.

* * *

Una doble inversión hay, pues, en Sade, una inversión de la moral ilustrada que va de Rousseau a Kant. Contra el primero, Sade defiende la «crueldad natural» y de ahí se deriva, contra el segundo, el *deber de matar* al prójimo bajo el imperio de sus pasiones. Es en este sentido que puede decirse que Sade da la vuelta a la Ilustración, que la pone al revés, pero lo sorprendente es que lo hace sin dejar de ser ilustrado, sin abandonar la lógica de la Ilustración.[11] Y no abandona la lógica

8. M. de Sade, *La nueva Justine, op. cit.*, p. 347.
9. *Ibid.*, p. 462.
10. *Ibid.*, p. 593.
11. Uno puede, entonces, poner en duda la tesis de Rüdiger Safranski, que sostiene

ilustrada porque, en Sade, matar, torturar y disfrutar con la crueldad son actos de extrema racionalidad.

Es cierto que Sade es un crítico de Kant, pero no deja de ser un crítico superficial del filósofo de Königsberg. Por eso escribe que lo que él pretende es rechazar completamente esa obligación tan infantil como absurda que nos dice que *no debemos hacer a los otros lo que no queremos que nos hagan*. Es decir, Sade torpedea de lleno *la regla de oro de la moral*, y hay que tomárselo en serio. Lo fácil, lo cómodo, sería abandonarlo en el asilo de Charenton y hacer borrón y cuenta nueva, como si no hubiera existido. Pero vamos a hacer lo contrario. Sade es decisivo para comprender el funcionamiento de la lógica moral.

¿Cómo justificar, entonces, que la «regla de oro» *(no debemos hacer a los otros lo que no queremos que nos hagan)* no tiene valor alguno? Precisamente apelando a la *ley natural*, que no es otra que «deleitarnos, no importa a costa de quién».[12] Esta ley proporciona un nuevo imperativo categórico, un imperativo que no es fruto de la debilidad, un imperativo que está en consonancia con la naturaleza humana. Así lo formula el filósofo francés:

> Fornicad con la mayor cantidad de hombres que os sea posible: nada divierte, nada excita tanto como el gran número; cada uno os dará un placer nuevo, aunque no sea más que por el cambio de conformación, y no sabréis nada del amor si no conocéis más que un miembro viril.[13]

Solo este placer infinito y múltiple puede conducirnos a la felicidad. La fornicación es la condición natural de los seres humanos. Ahora bien, hay algo más, porque si lo que se busca es el placer infinito, este no se halla solo en el sexo sino también en la muerte, en el crimen:

---

que en Sade la razón se pone al servicio de una pasión sin límite, de una pasión cruel, abismal… Véase R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 183. Yo sugiero, en cambio, leer a Sade no como el que pone la razón al servicio de una pasión cruel sino como el que descubre *la crueldad de la razón*.

12. M. de Sade, *Juliette*, *op. cit.*, p. 47.

13. *Ibid.*, p. 71.

> ¡Ah Juliette! ¡Cómo se nota que todavía eres una novicia!, ¿no sabes que no hay goces mejores que los criminales, y que cuanto más se los rodea de horrores, más encantos ofrecen?[14]

En resumen, el imperativo categórico de Sade, su principio moral absoluto, es la ley de la naturaleza; nos encontramos frente al imperativo del goce radical, extremo: *goza al máximo, no importa a costa de quién*. Por eso la moral de Sade culmina en el crimen y en la crueldad. Porque es en la crueldad donde se halla el máximo placer. Pero, es necesario insistir en ello, será imprescindible *formar* esa moral, o, mejor dicho, iniciar un proceso de deseducación para volver a formar según los principios de la moral natural. La moral tiene que ser formada de nuevo porque *se nos ha olvidado*.[15] No ha habido en la historia occidental un olvido del ser sino un olvido de la moral natural, de la moral de la naturaleza.

Las novelas de Sade son relatos que narran esa nueva formación, ese proceso de deseducación para volver a formar según los principios de la naturaleza. Juliette, por ejemplo, le pide al verdugo Delcour que le explique cuáles son esos principios, los de esta «moral de la crueldad». Y Delcour es claro y conciso, tienen su fuente en la más completa inhumanidad. Hemos sido educados desde la infancia, dice Delcour, para tomar la vida de los hombres por nada y la ley por todo, y de aquí resulta que «degollamos a nuestros semejantes con la misma facilidad con que un carnicero mata a un ternero, y sin hacer más reflexiones».[16] No hay mal alguno en el asesinato, sostiene Delcour, porque es natural. La naturaleza destruye *sin compasión alguna*. Es destrucción, y el que se niega a esta lo que hace, en el fondo, es una *ofensa* a la naturaleza. Para Sade —como para todos los moralistas, y Sade es uno de ellos— hay un principio inamovible, inmóvil, un principio referencial que no puede ni debe cuestionarse. Lo que ocurre

14. M. de Sade, *Juliette*, *op. cit.*, p. 81.

15. Por eso el subtítulo de *La filosofía en el tocador* es *Diálogos para la educación de las jóvenes señoritas*.

16. M. de Sade, *Juliette, op. cit.*, p. 246.

es que, a diferencia de otras, la moral sadiana toma como primer principio absoluto a la naturaleza cruel, despiadada, a la naturaleza que no tiene ningún miramiento con los débiles, a la naturaleza que no contempla nombres propios, singulares, sino solamente cuerpos que se convierten en objetos de placer.

Si el asesinato es la base de las leyes regeneradoras de la naturaleza, el hombre que mejor la sirve será el homicida y, dirá Sade, cuanto más multiplique sus asesinatos mejor cumplirá las leyes de una naturaleza que solo tiene una necesidad: matar.[17] Esta es la moral sadiana. Una moral categórica, deontológica, tremendamente ilustrada. De una coherencia extrema, implacable, esta moral va a convertir en inocua a la compasión, va a *desactivarla*.

2.3. *La educación del libertino*

Para desactivar la compasión es imprescindible iniciar un proceso de deseducación. Habrá que enseñar a endurecerse ante el sufrimiento del otro, de uno que ya no es único, que ya no tiene un nombre propio, que debe convertirse en un puro objeto de goce. El objeto de la felicidad es el dolor de los demás o, dicho de otra forma, para vivir feliz es necesario no ser víctima del dolor de los demás:

> Lo que menos importa en este mundo es el sufrimiento de los otros.[18]

La compasión no es una virtud sino un vicio. Sade remite a los antiguos filósofos. Ellos ya advirtieron que la compasión es una enfermedad de la que es necesario curarse cuanto antes.[19] En una palabra, hay que poner en marcha una *pedagogía de la crueldad:*

17. M. de Sade, *Juliette, op. cit.*, p. 246.
18. *Ibid.*, p. 84.
19. *Ibid.*, p. 143. Sobre la crítica a la compasión (o piedad, porque en Sade no se establece diferencia), véase *ibid.* pp. 154 s.

> Vuestro alumno llegará a ser cruel… ¿Y cuáles serán los efectos de esa crueldad? Con un poco de energía, consistirán en la negación constante de todos los efectos de una piedad que no será admitida por la transformación que le habéis dado a su alma.[20]

Una pedagogía de la crueldad no puede hacer concesión alguna a la compasión. Además Sade señala que, en el fondo, nadie es verdaderamente compasivo, la compasión es el resultado del egoísmo natural de los seres, porque no nos compadecemos del otro sino de nosotros mismos, porque tememos que su dolor pueda llegar a ser el nuestro.[21]

> ¿Qué es la piedad? Un sentimiento puramente egoísta que nos lleva a lamentar en los otros el mal que tememos para nosotros.[22]

Porque nuestra compasión no es más que el resultado del temor, del miedo de pensar que ese dolor que sufre el otro mañana puede ser el mío, porque creemos que nos puede ocurrir algo parecido. Así pues, junto con Spinoza y Nietzsche, Sade se convierte en el crítico más radical de la compasión:

> Todo esto prueba que la piedad, lejos de ser una virtud, no es más que una debilidad nacida del temor y de la desgracia, debilidad que debe ser eliminada cuanto antes cuando se trabaja en embotar la excesiva sensibilidad de los nervios, enteramente incompatible con las máximas de la filosofía.[23]

Lo cierto, en Sade, no es solo que el ser humano sea un ser egoísta por naturaleza, sino también que heredamos un universo, una gramática,

20. M. de Sade, *Juliette, op. cit.*, p. 233.
21. Hay que tomarse muy en serio la crítica de Sade a la compasión. Para ello estimo imprescindible establecer una diferencia entre compasión, piedad y empatía. Véase mi *Ética de la compasión*.
22. M. de Sade, *Juliette, op. cit.*, p. 223.
23. *Ibid.*, p. 224.

que está contaminada por la religión, y que es contraria a la naturaleza. Es imprescindible, insiste Sade, reeducar las conciencias. De ahí que, como vengo diciendo, las grandes novelas sadianas puedan ser leídas como novelas de formación. Y lo que hay que formar es, justamente, una lógica de la crueldad. Hay que educar el pensamiento, hay que desactivar la compasión, hay que deconstruir la herencia religiosa que se ha heredado. Pero ¿cómo se forma esta lógica? Educando la mirada. Esto significa que el libertino se encuentra con un singular, alguien que tiene un nombre propio, pero debe aprender a ver *solo* un cuerpo, un sujeto de placer, un sujeto para su placer. De todo ello tratará Sade detalladamente en *La filosofía en el tocador*.

* * *

Ha quedado ya establecido desde el inicio de este ensayo que, en una lógica de la crueldad, es esencial la perspectiva de una mirada que no ve al otro como *quién* sino como *qué*. Habría que añadir, además, que este *qué* —bajo el que se contempla el otro— no es objetual sino categorial. En otras palabras, para el cruel el otro no es un objeto sino un mero *individuo* (y, por tanto, irrelevante como *singular*) en el seno de una trama categorial. Lo que es importante para la mirada cruel no es tanto que el otro sea concebido como un objeto sino que sea contemplado como un «ejemplo de ser». Sade expresa una mirada cruel llevada al límite, porque aquí se sustituye el singular por una *categoría anatómica del cuerpo*.

Toda la filosofía sadiana gira alrededor de la apología de una lógica de la crueldad que a veces queda oculta bajo la violencia extrema de sus imágenes. Esto significa que los libertinos sadianos contemplan al otro no solo como un aspecto irrelevante de una categoría, sino como un conjunto de aspectos anatómicos que también son categoriales, especialmente los relacionados con el placer. Puesto que el objeto de la relación sadiana es obtener el máximo placer posible sin tener ni pizca de compasión, es necesario iniciar la relación formativa por la *adquisición de un lenguaje*. No cabe duda de que todo lenguaje es una forma de vida y, por lo tanto, es imprescindible conocer el lenguaje

libertino para poder obtener el máximo placer de esa anatomía que ha convertido un cuerpo en un *mero* cuerpo.

Sade es un pedagogo. Trata en sus obras de enseñar un camino que ya está trazado de antemano, de instruir a sus alumnos en una nueva moral. Hay que poner sobre la mesa las *lecciones del libertino*, que serán básicamente tres: el *lenguaje obsceno*, la *extrema visibilidad* y el *desaprendizaje de la compasión*. Vamos a verlo con algo más de detalle. No es fácil cumplir las leyes de Sade, como no es fácil ser moral. Pero el marqués nos asegurará algo fundamental para comprender el funcionamiento de una lógica de la crueldad. Sade nos educa para que tengamos buena conciencia, para que podamos evitar los remordimientos. Sade, mal que les pese a algunos y en contra de lo que pudiera parecer, se aleja aquí de Nietzsche y se acerca a Kant.[24]

* * *

La primera lección de *La filosofía en el tocador* tratará justamente del *lenguaje*.[25] Para iniciar su formación es necesario que Madame de Saint-Ange instruya a Eugenia en un nuevo léxico que no será ni el científico ni el religioso, sino el propiamente libertino, el *obsceno*. Algo así tiene como consecuencia que ya no contemplará ni a un hombre ni a una mujer, sino solo *orificios* para penetrar y ser penetrados, orificios perfectamente intercambiables que no responden, claro está, a ningún nombre propio. Obsérvese, por tanto, que la moral de Sade ya no permite ni siquiera la categoría universal «persona», ni la de «humano», ni la de «masculino» o «femenino». Lo que se ofrece a los ojos del libertino es un orificio que es fuente de un placer extremo, un placer para sí mismo, completamente egoísta, que no tiene ni debe tener en cuenta lo que piensa el otro, y no debe hacerlo porque, en

24. Un buen ejemplo contemporáneo de novela de formación heredera de Sade es la obra de Jean-Baptiste Del Amo, *Una educación libertina*, Barcelona, Cabaret Voltaire, 2011.
25. M. de Sade, *La filosofía en el tocador o los preceptores inmorales. Diálogos para la educación de las jóvenes señoritas*, Madrid, Valdemar, 2008, pp. 42 s.

Sade, en sentido estricto, no hay otro, no hay alteridad. Ni universal ni singular, nos encontramos en el núcleo duro de la crueldad, imposible de pensar algo más allá de lo que el marqués nos propone.

La segunda lección fundamental en la que Eugenia debe ser educada es en la *extrema visibilidad. Todo debe estar a la vista* para poder contemplar cómo los placeres se multiplican hasta el infinito. Y de nuevo aparece la lógica de la crueldad: pornografía pura y dura, no se contemplan ni hombres ni mujeres, ni siquiera cuerpos, sino *partes*, elementos, lo de menos es a quién pertenece; eso, al libertino, no le interesa. Se comparan las partes, y se decide cuál de ellas es más apta para el placer. Se ordenan, entonces, las escenas. Todo debe ser calculado, nada se puede dejar a la improvisación. Hay que organizarse y contemplarse. Por eso la importancia de los *espejos*. A eso se refiere precisamente Eugenia cuando interroga a Madame de Saint-Ange: «¿Por qué son necesarios los espejos?», y esta le responde:

> Es para que, al repetir las posturas en mil sentidos distintos, multipliquen hasta el infinito los mismos goces a los ojos de quienes los gustan sobre esta otomana. Ninguna de las partes de ninguno de los dos cuerpos puede ser ocultada por este medio; es preciso que todo esté a la vista: son otros tantos grupos reunidos a su alrededor que el amor encadena, otros tantos de los imitadores de sus placeres, otros tantos cuadros deliciosos, con los que su lubricidad se embriaga y que sirven para colmarla al punto.[26]

En consecuencia, el nombre propio no tiene ningún sentido. Es lo de menos. Más aún, en el caso de Sade la moral no se reduce a una clasificación ordinaria, porque ni siquiera hay personas en Sade, sino solo un cuerpo fragmentado, un cuerpo que siempre es un conjunto de partes, de orificios, que solo tienen sentido como objeto del placer de un libertino que se rige por una ley absoluta, por un imperativo categórico: ¡goza hasta el fin, goza sin límite, no seas compasivo! Así se lo manifiesta Dolmancé a Eugenia en *La filosofía en el tocador:*

26. M. de Sade, *La filosofía en el tocador*, *op. cit.*, p. 46.

> No dividamos esa porción de sensibilidad que hemos recibido de la naturaleza: es aniquilarla más que ampliarla. ¿Qué me importan a mí los males de los demás? ¿No tengo bastante con los míos para ir a afligirme con los que me son extraños? ¡Que el fuego de esa sensibilidad no alumbre nunca otra cosa que nuestros placeres! Seamos sensibles a cuanto los halaga, absolutamente inflexibles con todo lo demás. De ese estado anímico resulta una especie de crueldad no exenta a veces de delicia. No siempre se puede hacer el mal. Privados del placer que da, compensemos al menos esa sensación mediante la pequeña maldad excitante de no hacer nunca el bien.[27]

Y acto seguido Sade formula su imperativo categórico, su ley moral, la inversión del imperativo de Kant, sin duda, pero con su misma lógica:

> Hay que joder siempre, amor mío, porque nosotras hemos nacido para joder, porque cumplimos las leyes de la naturaleza jodiendo, y porque toda la ley humana que contraría a las de la naturaleza no merece otra cosa que el desprecio.[28]

Por último, la tercera y última lección fundamental de la pedagogía sadiana, de su «filosofía del tocador», es el *desaprendizaje de la compasión*. A diferencia de lo que sucede con Masoch, la moral de Sade excluye la ética. La formación de la crueldad del libertino pasa por una deseducación de la sensibilidad hacia el que sufre. Hay que ser insensibles al dolor de los demás, porque no hay *otro* en Sade, solo cuerpos para ser gozados, solo cuerpos para ser torturados, solo cuerpos para ser poseídos… solo orificios. Y de todos ellos, junto con la boca, el más importante para Sade es el *ano*.[29] ¿Por qué? Porque simboliza la inversión radical y absoluta, lo más abyecto, la relación más perversa. El ano es el símbolo de la crueldad. Y a ser posible que sea el de un

27. M. de Sade, *La filosofía en el tocador*, *op. cit.*, pp. 66 s.
28. *Ibid.*, p. 81.
29. *Ibid.*, p. 138.

varón y no el de una mujer. Si así lo hacemos, asegura Sade, se habrá cumplido la ley de la naturaleza, su *nuevo imperativo categórico:*

> Confieso mi debilidad. Convengo en que no hay ningún goce en el mundo que sea preferible a este; lo adoro en los dos sexos; pero el culo de un joven muchacho, debo admitirlo, me da aún más voluptuosidad que el de una muchacha. [...] Es absurdo decir que tal manía ultraja a la naturaleza. ¿Puede ser, cuando es la que nos lo inspira? ¿Puede dictar lo que la degrada?[30]

Este es el gran placer de la crueldad. Si hay resistencia por parte del que es objeto de sodomía el placer todavía es mayor. A diferencia de lo que ocurre en Masoch, en Sade no puede haber pacto o contrato. Al revés, solo imposición, violación, violencia y, sobre todo, crueldad. ¿Por qué nos tiene que preocupar el dolor de los demás? ¿Por qué debería ser compasivo? Todo es una cuestión de formación, de costumbre. Lo único que tiene que ser relevante para el libertino es el propio dolor, en ningún caso el sufrimiento del otro:

> ¿Por qué motivo habríamos de tener consideración con un individuo que no nos afecta para nada? ¿Con qué motivo hemos de evitarle nosotros un dolor que nunca nos arrancará una lágrima, cuando es seguro que de ese dolor ha de nacer un gran placer para nosotros? ¿Hemos experimentado alguna vez un solo impulso de la naturaleza que nos aconseje preferir los demás a nosotros, y no debe cada uno mirar para sí mismo en el mundo? Nos habláis de una voz quimérica de esa naturaleza, que nos dice que no ha de hacerse a los demás lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros; pero ese absurdo consejo solo nos ha venido de hombres, y de hombres débiles. Al hombre fuerte no se le ocurrirá nunca emplear ese lenguaje.[31]

30. M. de Sade, *La filosofía en el tocador*, *op. cit.*, p. 88.
31. *Ibid.*, pp. 120 s. Es verdad que el final de esta cita recuerda la tesis de Nietzsche. Pero lo más interesante aquí no es esto sino más bien el hecho de la ley moral, de la nueva ley moral, del nuevo imperativo categórico que propone Sade y que, en este caso, como ya he dicho, lo aleja de Nietzsche.

Podría pensarse que es una contradicción pero no lo es. La filosofía de Sade es extremadamente moral pero, al mismo tiempo, su pensamiento rompe con lo que se ha llamado la «regla de oro de la moral»: *no hagas al otro lo que no quieres que te hagan a ti*. Es una subversión de esta regla. Y lo grave del asunto es que la rompe lógicamente. El principio es la naturaleza, lo natural. La naturaleza es nuestra madre, y la naturaleza nos habla. ¿Por qué no le hacemos caso? No hay compasión en ella, no hay respeto. La naturaleza es egoísta. Esta es la auténtica *ley natural* y no la que se ha inventado la religión y la moral. La naturaleza nos exhorta a deleitarnos, no importa a costa de quién. Por eso Sade concluye:

> Así es, mi querida Eugenia, como razonan esas gentes y yo añado, tras mi experiencia y mis estudios, que la crueldad, lejos de ser un vicio, es el primer sentimiento que imprime en nosotros la naturaleza. El niño rompe su sonajero, muerde la teta de su nodriza, estrangula su pájaro mucho antes de entrar en la edad de la razón. La crueldad está impresa en los animales, en los que, como creo haber dicho, las leyes de la naturaleza se leen más enérgicamente que en nosotros; y está en los salvajes, más próximos a la naturaleza que el hombre civilizado; sería por tanto absurdo concluir que es una secuela de la depravación. Tal sistema es falso, lo repito. La crueldad está en la naturaleza; todos nosotros nacemos con una dosis de crueldad que solo la educación modifica.[32]

La noción de *crimen* ha desaparecido. El crimen no existe. Incluso la acción más monstruosa produce placer, por eso, a los ojos del único principio absoluto que es a la vez el fundamento de la moral de Sade, a los ojos de la *Naturaleza*, no tiene ningún sentido hablar del crimen. Lo que a uno le produce placer a otro le provoca dolor, y la naturaleza es indiferente a todo. La fraternidad, la solidaridad, la compasión no dejan de ser inventos cristianos. Esta es, para Sade, la fuente de todos los errores morales.[33] Por eso es necesario distinguir claramente el

32. M. de Sade, *La filosofía en el tocador*, *op. cit.*, p. 122.

33. «La fuente de todos nuestros errores en moral procede de la admisión ridícula

sexo del amor. Nada tiene que ver uno con otro. El nuevo imperativo categórico de Sade es una exhortación al placer, al coito, pero, al mismo tiempo, es una advertencia: «Huid con cuidado del amor». Tampoco tiene ningún sentido la fidelidad. Lo que la naturaleza nos exige es todo lo contrario: el fornicio. «Las mujeres no están hechas para un solo hombre», le dice Dolmancé a Eugenia. Hay que repudiar el amor y adorar el placer.[34]

---

de ese hilo de fraternidad que inventaron los cristianos en su siglo de infortunio y de indigencia» (M. de Sade, *La filosofía en el tocador*, *op. cit.*, p. 164).

34. *Ibid.*, p. 168.

3. Los procedimientos de la crueldad

> El hombre siente la profunda necesidad de clasificar una y otra vez a toda la gente que pueda imaginarse. Sentenciar sobre «buenos» y «malos» es el antiquísimo medio para efectuar una clasificación dualista que, sin embargo, nunca es del todo conceptual ni enteramente pacífica.
>
> (Elias Canetti, *Masa y poder*)

En su novela *Vida y destino*, Vasili Grossman narra la forma de hablar del *Scharführer* Elf, quien prohibía llamar a los cadáveres *muertos* y ordenaba a los miembros del *Sonderkommando* utilizar la palabra *Figuren:*

> Las mujeres arden más fácilmente. Un *Brenner* experimentado dispone los cuerpos de manera que los viejos huesudos, ricos en ceniza, ardan al lado de los cuerpos de las mujeres. Ahora darán la orden —«desvíense de la carretera»—, así mandaron un año antes a los que ahora vamos a desenterrar y a extraer de la fosa con ganchos sujetados a cuerdas. Un *Brenner* experimentado puede determinar a partir de un montículo cuántos cuerpos yacen dentro de una fosa: cincuenta, cien, doscientos, seiscientos, mil… El *Scharführer* Elf exige que a los cuerpos se les llame *Figuren*, cien figuras, doscientas figuras, pero Rozemberg los llama: personas, hombre asesinado, niño ejecutado, viejo ejecutado… Los llama así en voz baja, de lo contrario el *Scharführer* descargaría nueve gramos de metal contra él, pero sigue musitando obstinadamente: «Ahora sales de la fosa, hombre ejecutado…

> Niño, no te agarres a tu mamá con las manos, os quedaréis juntos, no te irás lejos de ella…».[1]

Grossman no ha sido el único, por supuesto, que ha hecho notar este cambio en el lenguaje. Vemos y escuchamos algo parecido en las entrevistas a los testigos que aparecen en *Shoah*, la película de Claude Lanzmann.[2] Un cambio en el lenguaje no es algo banal o poco relevante. Al contrario, es importante, y mucho, porque el lenguaje, en la medida en que forma parte de una gramática, tiene capacidad ontológica, es decir, es otorgador de ser. En otras palabras, lo que uno es lo es en función de la gramática en la que ha nacido, en la que vive, ama, sufre y muere.

Como ya hemos visto, una lógica moral es metafísica. Comienza por establecer un primer principio indudable, indiscutible y, a partir de aquí, pone en marcha una operación gramatical que no contempla la posibilidad de visión de un singular, de un único, de un nombre propio. Esta claro, pues, que toda lógica se inicia con una «ordenación del lenguaje». Ahí radica el punto de partida de la crueldad. La crueldad es una manera de pensar, de normalizar, de vivir y de ser. No es un mero acto de violencia o de destrucción sino, sobre todo, una forma de vida, *una forma de ordenar la vida, un modo-de-ser*. Una lógica de la crueldad es «cruel» porque no contempla el singular en cuanto singular, porque para ella el «único» solo *es* en la medida en que *forma parte* de un «uno», de una categoría o un concepto, una lógica de la crueldad es «cruel» porque hay singulares que quedan «(des)protegidos» de la moral, porque quedan fuera de sus ámbitos de inmunidad. Entonces, a partir de este instante, no solamente están clasificados sino que tanto las relaciones que pueden establecer con los demás, que pueden iniciar, como las que pueden recibir, estarán *en función de* este marco gramatical que *les da* significado, que *los* clasifica y ordena. Una lógica de la crueldad es «cruel» porque intenta dar cuenta de la

1. V. Grossman, *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, p. 245.
2. C. Lanzmann, *Shoah*, París, Gallimard, 1997, p. 33. Para un análisis de esta película véase C. Torner, *Shoah. Una pedagogia de la memòria*, Barcelona, Proa, 2002.

totalidad del mundo y de la vida, de la totalidad del ser, porque se presenta como una lógica del sentido último, como una lógica en la que todo está resuelto, en la que todo encaja, en la que todo lo racional es real y todo lo real es racional. Una lógica de la crueldad es «cruel» porque para ella nada está descolocado ni deslocalizado, todo está en su sitio, y lo que no puede estarlo tiene que ser normalizado, curado o exterminado. Una lógica de la crueldad es «cruel» porque no soporta que nada ni nadie pueda poner en duda sus principios, su ortodoxia, porque no tolera ni disonancias, ni disidencias, ni paradojas.

Sin duda, en la cultura occidental el siglo xx ha dado sobradas muestras de esta lógica de la crueldad. Auschwitz es su muestra más terrible, su símbolo más perverso. Según ella, en Auschwitz no mueren «seres humanos», seres con nombre propio, seres corpóreos, seres que nacen, que aman, que sufren. No son exterminados nombres propios en el *Lager* sino números, figuras, y nadie debería tener mala conciencia por ello. En esto consiste, a grandes rasgos, la operación del procedimiento lógico. En el *Lager*, aunque no solo en él, un mecanismo moral se pone en funcionamiento, porque, a diferencia de lo que uno podría pensar, la crueldad no es lo que escapa a la lógica moral, sino el resultado de esa lógica. ¿En qué consiste? En cualquier caso, en *todo* caso, se trata siempre de ejercer *la misma operación*, de poner en marcha *el mismo procedimiento:* establecer un principio absoluto e indudable que permita de manera clara y distinta decidir a priori quién puede y debe ser respetado y reconocido y quién no. No cabe en esta lógica, y en contra de lo que se sostiene a menudo, extender o ampliar la frontera del respeto o del reconocimiento, puesto que siempre algo o alguien se situará al margen, «fuera-de-la-ley», en el exterior del círculo *protector* de la moral, en el exterior de su ámbito de inmunidad. Por eso, el totalitarismo nazi no era inmoral, sino todo lo contrario, era *exclusivamente* moral. El auténtico horror de Auschwitz es su extrema y absoluta moralidad. Esta es una tesis mayor, porque aunque el campo de Auschwitz-Birkenau fue liberado por el ejército rojo a finales de enero de 1945, su lógica, sin embargo, todavía sigue presente. Ella es *lo que queda* de Auschwitz, su resto de crueldad.

3.1. *Las normas de decencia*

> ¿Se adaptaba a lo que resultó de haber pronunciado las palabras «negro humo» a la norma de decencia? ¿Se adaptó el ataque sufrido por Iris a la norma de decencia?
> (Philip Roth, *La mancha humana*)

Llegamos a un mundo interpretado con el que, casi sin darnos cuenta, poco a poco nos vamos familiarizando. Como ya ha quedado establecido al inicio de este ensayo, gran parte de lo que somos se lo debemos a la gramática —el universo sígnico-simbólico-normativo—, a esos marcos que permiten la configuración de horizontes de significado que hemos heredado. A partir de ellos, en ellos y desde ellos contemplamos la vida, damos forma a nuestra identidad —una identidad nunca definitiva, siempre móvil y cambiante—, así como a las relaciones con los demás, unas relaciones que en buena medida están previstas a partir de esta gramática, porque nadie comienza de cero, porque no empezamos con las manos vacías. Nacemos en un mundo gramaticalmente pre-estructurado. Somos *desde*… somos *de antemano*… Hasta cierto punto, la mayor parte de las veces *no* ponemos en cuestión los horizontes de significado en los que vivimos. Los damos por supuestos. A veces incluso nos parece que son «naturales», que el mundo es «el que es» y que no podría ser de otro modo. Sin embargo, en ocasiones sucede algo imprevisto y todo cambia. Descubrimos entonces que las cosas, los objetos, las situaciones, los otros… no son «en-sí», descubrimos que todo es en relación, en perspectiva, descubrimos que el mundo es en función de nuestra mirada, de nuestro modo de ver, y que lo que es podría no ser, podría ser de otro modo, de otra forma, podría transformarse.

En la vida cotidiana los hechos del mundo —así como sus habitantes— son reconocidos y categorizados, y eso, sin duda, nos tranquiliza. La gramática que hemos heredado abre ámbitos de inmunidad. La gramática es una fuente de seguridad existencial porque ofrece previsibilidad a las situaciones y a las relaciones con los demás. Aunque descubramos que el mundo tiene significado en función de la interpretación, es esa misma interpretación la que *de antemano* da significado al

mundo. Y, sin duda, eso evita el vértigo. Todo cobra significado desde que entramos en relación con la gramática que hemos heredado. *El ser humano es heredero-de-mundo*. Es verdad que lo que suele ser problemático durante los primeros años de vida es algo concreto, algo que se refiere a pequeñas insolencias de la vida cotidiana, pero de repente, sin saber por qué, de pronto nos percatamos de la *problematicidad del todo*, de la totalidad, de que no está todo hecho, de que la suerte *no está echada*. Uno se da cuenta de que hay *inquietud* en la vida. Queda algo por hacer, queda mucho por hacer, por decidir, por pensar. El mundo que hemos heredado no está acabado. Uno es capaz de llevar a cabo enmiendas a la totalidad. Hay que *vivir* el mundo, en *un* mundo, y es verdad que en la vida descubrimos que lo que queda por hacer, por decidir y por pensar, se hace, se decide y se piensa *desde* esta misma gramática que hemos heredado, pero, al mismo tiempo, lo que queda por hacer, por decidir y por pensar se hace, se decide y se piensa *contra* la gramática. La pregunta que surge ahora no es *¿qué soy?* sino otra más intensa, más problemática: *¿hasta qué punto soy capaz de romper con la gramática?* ¿Podré abandonarla? O, dicho de otro modo, ¿puedo «ser otro»?, ¿puedo transformarme? En una palabra: *¿puedo dejar de ser lo que he heredado?*

* * *

Para comprender cómo funcionan los procedimientos de una lógica de la crueldad es oportuno acudir a la cuestión categorial porque, en definitiva, la moral se define como un marco sígnico-normativo propio del espacio público, del que se derivan de antemano una serie de horizontes de significado que configuran normas de decencia, unas normas que no solamente censuran sino también, y esto es especialmente relevante, ordenan y clasifican el mundo, las relaciones con los demás y con uno mismo.

Digamos por de pronto que las normas morales, como vamos a ver repetidamente a lo largo de este ensayo, no funcionan únicamente bajo el modo jurídico del castigo y la represión, sino fundamentalmente bajo una forma de producción, de *potencia*. Hay que pensar

en una regularización y, sobre todo, en una normalización más que en un reglamento disciplinario. No se quiere decir con esto que la moral no posea también esta dimensión represiva, pero no comprenderemos el funcionamiento de la lógica moral si no abandonamos el «modelo jurídico». Es evidente que la moral opera muchas veces como un reglamento al que es necesario someterse, pero otras no tiene ese aspecto negativo o represor sino más bien una dimensión positiva y normalizadora. La moral ejerce una especie de movimiento de expansión, la moral crece y se desborda, penetra en el espacio privado y en las relaciones íntimas, la moral crea identidad y subjetividad, la moral ata amigable e ilimitadamente. A esta dimensión «positiva» de la moral responde la noción de *norma de decencia*.

Las normas de decencia no se refieren solo a lo que uno «debe hacer» sino a lo que uno «ve». Son una forma de comportarse pero también un modo de ver el mundo y la vida, o mejor, son una forma de ver la vida *desde* el mundo. Realzan aspectos y ocultan otros, disimulan rostros (Levinas) y los convierten en meras caras, difuminan sufrimientos y borran llantos. Las normas de decencia exaltan festividades. En una palabra, poseen capacidad ontológica, esto es, son productoras de identidad. Al designar lo que uno «es» y dictar lo que uno «debe ser» configuran también nuestro lugar en el mundo y dirigen nuestra vida. La moral, pues, no solo se dirige hacia fuera sino hacia dentro. Las normas de decencia clasifican, descalifican e identifican. Hacen reconocible lo desconocido, lo ambiguo, lo amenazador. Una norma es moral porque produce los elementos, los seres *sobre los que actúa*, porque determina su existencia, su modo de ser.[3] Da categoría ontológica. Una norma es moral porque es *intencional*, porque determina que algo es *algo*.[4]

* * *

3. P. Macherey, «Para una historia natural de las normas», en *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 91.

4. Bernhard Waldenfels interpreta así la noción fenomenológica de *intencionalidad*. Véase B. Waldenfels, *Phenomenology of the Alien. Basics Concepts*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 2011, p. 21.

En la *introducción* al volumen segundo de su *Historia de la sexualidad*, titulado *El uso de los placeres*, Michel Foucault sostiene que *moral* es una palabra ambigua. No obstante, el filósofo francés aventura un intento de definición y afirma que la moral es un conjunto de valores y de normas de acción que determinados aparatos prescriptivos imponen a los individuos por medio de instituciones, tales como la escuela, las Iglesias, o —podría añadirse— los medios de comunicación. La moral puede ser explícitamente formulada, pero también es posible transmitirla de forma difusa. Un individuo se comporta moralmente si se somete —a veces voluntariamente, a veces sin saberlo— a unos principios de conducta y obedece, por tanto, una prescripción, o cuando respeta una serie de valores aprobados socialmente.[5] Por eso no hay moral, no puede haber moral, al menos en un sentido «moderno», al margen de principios, deberes y normas.

Prestemos, para empezar, algo de atención a la cuestión de las categorías, porque, en definitiva, toda lógica moral —precisamente porque es *lógica*— se construye alrededor de una trama categorial que hace posible la configuración de sus normas de decencia.[6] El filósofo alemán Immanuel Kant trata de esta cuestión en su *Crítica de la razón pura*. Es necesario considerar hasta qué punto la perspectiva kantiana de la *primera* crítica podría aplicarse también a la moral. En otras palabras, la cuestión es reflexionar sobre si la moral podría ser un conjunto de categorías del entendimiento. Ya he insinuado el hecho de que la moral no está fuera sino dentro de nosotros mismos. La ley moral está *en mí*, dice Kant al final de la *Crítica de la razón práctica*, y ya hemos visto que, aunque está claro que por motivos radicalmente distintos, Nietzsche y Freud aceptarían su perspectiva. La moral es una forma de entender(me) (en) el mundo y de organizar la/mi vida. Heredamos un mundo pre-constituido moralmente y no podemos dejar de vivir sin la tensión que la gramática moral heredada nos produce. Quizá sería

5. M. Foucault, *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 25.

6. Sobre la noción de «reglas de decencia» *(règles de décence)* véase M. Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 17 ss.

posible romper con esos signos, con esas categorías morales heredadas, pero lo cierto es que nunca podremos hacerlo *del todo*. Hay un *resto* del que no nos liberamos, del que no podemos liberarnos.[7] Quizá haya que recordarlo y repetirlo una vez más: no es posible una vida humana al margen de la moral porque no es posible vivir sin mundo y sin gramática, porque desde el momento del nacimiento heredamos un mundo interpretado que nos transmite de forma implícita o explícita un universo sígnico-normativo que nos (con)forma.

Pero procedamos con cautela y volvamos a leer a Kant. Hay que tomárselo muy en serio, porque el filósofo de Königsberg es el gran fenomenólogo de la moral, una fenomenólogo *avant la lettre*, claro está, pero fenomenólogo al fin y al cabo. Habría que recordar, en primer lugar, que en la *Crítica de la razón pura* Kant llama *lógica* a la disciplina que se ocupa de las «leyes del entendimiento». Para él no hay conocimiento posible al margen de la sensibilidad y del entendimiento. Como es de sobras conocido, la sensibilidad posee el espacio y el tiempo como formas a priori, mientras que el entendimiento está compuesto de categorías mediante las que pensamos un objeto:

> La capacidad de pensar el objeto de la intuición es el entendimiento.[8]

No hay conocimiento posible sin sensibilidad y sin entendimiento, puesto que, como señala Kant en una de sus frases más célebres:

> Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.[9]

7. «No existe la vida ni la muerte sin que exista también la relación con un marco determinado. […] Si se produce una vida según las normas por las que se reconoce la vida, ello no implica ni que todo en torno a una vida se produzca según tales normas ni que debamos rechazar la idea de que existe un resto de "vida" —suspendida y espectral— que describe y habita cada caso de vida normativa» (J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 22).
8. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 93.
9. *Ibid.*

Reflexionemos sobre la segunda parte de la frase anterior: «Las intuiciones sin conceptos son ciegas». Lo que aquí se está diciendo es que los conceptos son los que nos permiten ver algo. A partir de este momento, al verlo, algo se convierte en «algo», en «eso» que veo, en «eso» que se me ofrece a los sentidos, que *queda atrapado en un concepto*. Sin conceptos podríamos ver algo pero no lo veríamos como «algo», o, dicho de otro modo, *no sabríamos que lo vemos*, en el sentido de que no lo *reconoceríamos*, no lo *identificaríamos*, no lo *comprenderíamos*, sencillamente porque no podríamos clasificarlo, ni definirlo, ni ordenarlo. Lo que hace posible comprender algo como «algo» es la categoría, y la lógica va a estudiar su modo de funcionamiento. Con toda la razón del mundo, Kant señala algo sumamente importante, a saber, que la lógica no se ocupa del contenido sino de la forma.[10] Así:

> La lógica no nos suministra información alguna sobre el contenido del conocimiento, sino solo sobre las condiciones formales de su conformidad con el entendimiento, condiciones que son completamente indiferentes respecto de los objetos.[11]

El análisis de Kant es impecable, como no podría ser de otro modo, pero parece que no lo lleva hasta las últimas consecuencias, porque no aplica a la moral los presupuestos de su primera *Crítica*. La impresión que uno tiene al leerlo es que parece como si lo que para el filósofo de Königsberg vale desde una perspectiva epistemológica (o teórica) deja de tener sentido desde una perspectiva moral (o práctica). Y ahí es donde es necesario dejar a Kant, aquí es donde nos vamos a separar de él para entrar en los dominios de una lógica de la crueldad. Veámoslo con algunos ejemplos.

10. Y si decimos que es importante es porque al afirmar que la moral se sostiene sobre una lógica cruel no nos referimos al contenido concreto de la moral sino solo a sus estructuras. Es la lógica, la forma, las reglas de operación de la moral la que resulta cruel y no necesariamente sus contenidos. Estos pueden ser también crueles, claro está, pero esta no es la cuestión que tiene que ocuparnos en este ensayo.
11. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, pp. 99 s.

* * *

Salgo de casa por la mañana, cruzo el portal y me encuentro con Toby, el perro de mi portero, Miguel. Toby está en la acera tomando el sol. Se levanta, mueve la cola y se alegra de verme o, la menos, a mí me lo parece. Algo así sucede casi todos los días. Conozco a Toby y él también me conoce. A veces lo veo de lejos, al regresar a casa, y se gira de repente. Supongo que me huele, pero no lo sé a ciencia cierta. Está claro que no sé cómo me ve Toby a mí, pero sí sé cómo yo lo veo a él: *como un perro*. «Toby es un perro», pienso. No es de ninguna raza conocida, así que, para mí, simplemente, *es un perro*, no un simple perro, claro está, es «el perro de Miguel», y sé que Miguel lo quiere, lo cuida y se ocupa de él. Pero, en cualquier caso, dada mi pobre formación intelectual me resulta imposible realizar una clasificación más precisa. Quiero decir que, si yo fuese un veterinario o un estudioso de la biología animal, quizá vería a Toby de otra manera. Pero yo lo veo como un perro, como «el perro de mi portero, Miguel». Sin más.

Ahora bien, no solo veo a Toby como un perro, no solo es una cuestión epistemológica, porque no solo lo conozco y lo clasifico como un perro sino que además *lo trato como un perro*. ¿Qué sucede en este caso? ¿Qué clase de operación se ha puesto en marcha? Sin darme cuenta he activado un «procedimiento lógico-moral». Esto significa, por ejemplo, que no dejo entrar a Toby en casa cuando Miguel viene a arreglarme algún desperfecto, ni le regalo una botella de vino o turrones por Navidad. Sería absurdo que lo hiciera. Por supuesto no haría nada de eso si Toby fuera una «persona», si fuera la hija de Miguel en lugar de su perro. Si fuera la hija de Miguel, dejarla en la escalera, de pie, en pleno invierno, mientras su padre está conmigo en casa, sería, cuando menos, una falta de respecto, por no decir una inmoralidad. Está claro que nadie podría denunciarme por no dejar entrar a la hija de Miguel en casa, pero es más que probable que Miguel no me hiciera más favores y me retirara incluso el saludo.

Sé que cuando Toby muera Miguel estará triste. Se ha convertido en su compañero inseparable. Los fines de semana los veo pasear por la calle disfrutando del sol del mediodía. Por eso estoy seguro de que

lo echará de menos. Pero si Miguel, al morir Toby, se pone *excesivamente* triste seguramente que yo, así como el resto de los vecinos del inmueble, pasados unos cuantos días, acabaremos por decirle: «Hombre, Miguel, es normal que estés triste pero tampoco te pases, al fin y al cabo Toby *era un perro*…, aunque es verdad, se echa de menos y al principio se pasa mal, todas las personas que han tenido perros lo saben, pero en la vida hay cosas peores…».

* * *

De esta cuestión se ocupa Milan Kundera en el último capítulo de su novela *La insoportable levedad del ser*, titulado «La sonrisa de Karenin». Karenin es la perra de Tomás y Teresa. Un día Tomás le nota un pequeño bulto en la pata; el veterinario le diagnostica un cáncer y decide operarla, pero el cáncer no se detiene. A los pocos días Teresa sale a pasear con Karenin, y una vecina observa que cojea. «¿Qué le pasa a su perro?», le pregunta. Teresa responde que tiene cáncer y la vecina exclama:

> ¡Por Dios, no va a ponerse a llorar por un perro![12]

Kundera señala que en el Génesis Dios confió al hombre el dominio sobre los animales, pero esto solo puede entenderse en el sentido de que les cedió ese dominio. El ser humano no es el dueño del planeta, sino su administrador. Sin embargo, la metafísica occidental, en concreto la moderna, la que podría encarnarse en la filosofía de Descartes, dio un paso más, porque fue el autor del *Discurso del método* el que negó definitivamente que los animales tuvieran alma. El hombre es el amo y señor, y los animales solo son unos autómatas. Así, sigue Kundera:

> Si el animal se queja, no se trata de un quejido, es el chirrido de un mecanismo que funciona mal. Cuando chirría la rueda de un carro, no

12. M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 301.

> significa que el eje sufra, sino que no está engrasado. Del mismo modo hemos de entender el llanto de un animal y no entristecernos cuando en un laboratorio experimentan con un perro y lo trocean vivo.[13]

Las páginas que el escritor checo dedica a la muerte de Karenin son de una belleza y una sensibilidad extremas y, al mismo tiempo, resultan decisivas para deconstruir los mecanismos de funcionamiento, los procedimientos de una lógica de la crueldad. Para esta *el* dolor no es malo, ni horrible, porque *todo depende de quién sufra*, de si el que sufre es una persona, de si el que sufre tiene dignidad, de si el que sufre es un ciudadano, de si el que sufre es humano y tiene derechos... Propongo al lector realizar el siguiente ejercicio: ¿qué sucedería si Milan Kundera omitiera en la narración del último capítulo de *La insoportable levedad del ser* la información acerca de que «Karenin es una perra»? ¿En qué cambiaría la narración? ¿Cómo reaccionaríamos? ¿Cómo leeríamos ese final de la novela? Esta es la cuestión. Karenin tiene cáncer, morirá de cáncer… mira con lágrimas en los ojos a Teresa, y Tomás le acabará administrando una inyección letal para aliviarle el sufrimiento. Pero la lógica moral es implacable: *solo hay que sentir compasión de los seres que son como nosotros* y al fin y el cabo Karenin *solo* es una perra. Milan Kundera muestra admirablemente en su libro la crueldad de la lógica moral:

> La verdadera bondad del hombre solo puede manifestarse con absoluta limpieza y libertad en relación con quien no presenta fuerza alguna. La verdadera prueba de la moralidad de la humanidad, la más honda (situada a tal profundidad que escapa a nuestra percepción), radica en su relación con aquellos que están a su merced: los animales. Y aquí fue donde se produjo la debacle fundamental del hombre, tan fundamental que de ella se derivan todas las demás.[14]

* * *

13. M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*, *op. cit.*, p. 302.
14. *Ibid.*, p. 304.

Lo que resulta importante del ejemplo tomado de la novela de Kundera es comprobar que una *categoría moral* no es solo la condición de posibilidad del entendimiento sino también de la relación, de la acción y de la legitimación.[15] Como se desprende del ejemplo anterior, cuando digo que «Karenin es una perra» no estoy estableciendo únicamente una clasificación sino que además *dicto* una manera de relacionarme con el objeto de mi enunciado. En otras palabras, si veo que «Karenin es una perra» no me limito a situar a Karenin en un esquema epistemológico, de puro conocimiento, sino también en uno ontológico y normativo, esto es, en una sistema en el que *en mi visión está implícita una forma de comportarme con Karenin*, una forma de tratarla, una forma de llorar su muerte. Si Karenin es una perra y no una persona no se la puede llorar como a una persona, esto es, más tiempo del debido, *eso no sería normal*…

* * *

Tomemos otro ejemplo, vayamos a la cuestión del género y del sexo. La escritora canadiense Nancy Huston ha señalado que en ninguna sociedad humana y en ninguna época se ha recibido al recién nacido diciendo que *es un bebé*. Parece obvio que hay que concretar a qué sexo pertenece. ¿Por qué? Sencillamente porque este dato aportaba una información crucial sobre el futuro, el devenir y el destino del nuevo ser.[16] Por eso, a la pregunta de si el recién nacido (o el todavía no

15. ¿Podría afirmarse lo mismo de toda categoría? Es probable que esta sea una de las grandes lecciones de Nietzsche, descubrir el valor axiológico de todas las formas de conocimiento.

16. N. Huston, *Reflejos en el ojo de un hombre*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013, p. 15. Nancy Huston es una crítica radical de la *teoría del género*. Sin entrar ahora a analizar esta polémica, que nos llevaría muy lejos y que escapa a los límites del presente ensayo, sí que es necesario indicar que, a diferencia de lo que Huston sostiene y desde la perspectiva de una filosofía antropológica de la finitud, no se niega en ningún momento la naturaleza (biológica) humana, sino que se subraya que en el modo de *ser-en-el-mundo* (humano) *no hay naturaleza sin condición*, *no hay texto sin contexto*. Siempre leemos la naturaleza desde una determinada condición,

nacido) es *niño* o *niña* no se responde con una afirmación *simplemente* biológica sino también moral. Si digo, por ejemplo: «Mi hija Helena es una niña», no me refiero *solo* al hecho de que Helena tiene hormonas y genitales femeninos sino también a que pertenece al *sexo* femenino. Y al sostener algo así, casi sin darme cuenta, he introducido una categoría normativa, una categoría moral.[17] El sexo no es únicamente una realidad o una cualidad biológica de un cuerpo, sino un proceso de configuración de un espacio en el que las normas de decencia crean una *identidad moral* que tiene que ser sólida, que no debe tener fisuras ni contradicciones, que está establecida por adelantado, que hay que mantener con coherencia. La identidad moral no admite cambios, no fluye como el río de Heráclito. Es parmenídea, es la que es. Que la identidad siempre tiene un componente moral significa que es un modo de ser, de pensar y de vivir. La *feminidad* implica que Helena *tendrá que comportarse* como una mujer, esto es, tendrá que vestirse como una mujer, tendrá que jugar como una niña y, depende de dónde viva, tendrá que casarse con un hombre, aunque se enamore de una mujer… No hay que dejarse engañar por la lógica de la crueldad: la feminidad y la masculinidad son categorías morales.[18]

Puesto que los cuerpos no se adaptan de una vez por todas a su sexo es necesario que la lógica moral, a través de las normas de de-

---

el texto desde una gramática o desde una perspectiva concreta, situada histórica y políticamente. No hay hechos en bruto, aunque esto no significa que no existan hechos (biológicos o de cualquier otro tipo). Lo que habría que recordar —frente a la crítica de Nancy Huston— es que *no hay hechos sin interpretaciones*. Es importante subrayar, pues, que no se está diciendo aquí que no exista una distinción biológica, o que toda distinción sea cultural. Lo decisivo es darse cuenta de que *no* existe *solo* una distinción que sea *simplemente* biológica, o, dicho de otro modo, que *en* toda distinción biológica subyace una distinción cultural y, por lo tanto, religiosa, política, jurídica y/o moral.

17. «La categoría de “sexo” es, desde el comienzo, normativa» (J. Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 18).

18. Véase, por ejemplo, B. Preciado, *Manifiesto contrasexual*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 20.

cencia, nos recuerde constantemente la identidad. De eso se ocupan las instituciones sociales y los medios de comunicación. Es suficiente con salir de casa y abrir los ojos para darse cuenta de lo que aquí se está diciendo. La «institución imaginaria de la sociedad»[19] exige ser coherente, exige ser fiel a una identidad sexual, de lo contrario, si uno opta por unas prácticas diversas y *moralmente* contradictorias, entrará en el terreno de lo prohibido, en el terreno de *lo vicioso*… En una lógica de la crueldad no se puede nadar y guardar la ropa. Fidelidad a la pareja —heterosexual, por supuesto—, negativa tanto a la promiscuidad como al autoerotismo, repetición de prácticas sexuales que solo pueden tener lugar si afectan a órganos genitales, uso de un léxico decente… son normas con las que la moral nos ha educado y nos sigue educando mayoritariamente. La lógica de la crueldad, en lo que se refiere a la moral sexual, es reiterativa y referencial. Aquí la formación está mucho más cerca del adoctrinamiento que de la educación, puesto que no tolera ambigüedades ni medias tintas: imperativo heterosexual, monógamo y genital…

El género no es una especie de añadido cultural que se forma sobre el sexo biológico. Todo sexo es moral, es prescriptivo, pertenece a una gramática sígnico-normativa, por la sencilla razón de que, como decía Nietzsche, *no hay hechos, solo interpretaciones* o, lo que es lo mismo, en todo hecho hay gramática, y si hay gramática entonces la moral es ineludible. Nadie crea su identidad sexual; todos la heredamos. Venir al mundo es heredar un sexo y unas prácticas coherentes con esta asignación. En otras palabras, venir al mundo es heredar una sexualidad. La presencia de la lógica es tan dura, es tan intensa, que habría que considerar de nuevo hasta qué punto uno no solo puede liberarse de su sexo sino también de la metafísica sexual, de la moral sexual, porque el problema no es únicamente el sexo sino la moral que lo configura. La cuestión no es, por tanto, el cambio de sexo, por ejemplo, o la igualdad sexual, sino la lógica moral del sexo, que, como se está considerando en este ensayo, es una lógica de la crueldad.

19. C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013.

Como ha señalado Judith Butler, si uno no acata esta lógica, si uno se resiste no a su sexo sino a su lógica sexual, a su sexualidad, a su moral sexual, penetra en una temida zona de inhabitabilidad.[20] Aquí la crueldad es implacable. El ser que se resista no solo a actuar según esta lógica sino a sentirla como propia será considerado un ser abyecto, alguien con disfunciones de género, un ser degenerado o vicioso que tiene que someterse a dictámenes médicos. Formarse como sujeto significa identificarse con la lógica *metafísica* del sexo, una lógica binaria (heterosexual, monógama, genital). Si uno se resiste será repudiado y, lo que es más grave, lo será no solo en nombre de la moral sino también en nombre de la ciencia y de la medicina.

* * *

El último ejemplo que quiero considerar es el más problemático, quizá porque lo tenemos tan interiorizado que pocas veces lo ponemos en duda. Me refiero a la cuestión de la *persona*. Volveré más adelante sobre este tema, pero avanzaré ahora alguna de sus ideas centrales para retomarlas con calma después. Es conveniente empezar recordando que para Kant un acto es moral no cuando se realiza *de acuerdo con* el deber sino solo cuando se hace *por* deber. Kant aclara muy pronto qué significa *deber*, qué significa actuar *por deber:*

> El deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley.[21]

Esta es una «tesis mayor» de la filosofía moral kantiana: *no es lo mismo ser legal que ser moral*. La legalidad consiste simplemente en actuar *conforme* o *de acuerdo con* el deber. La moralidad es otra cosa, es actuar *por* deber. Aquí nos encontramos ya con un primer problema que supone el punto de partida de una lógica de la crueldad moral, porque ¿acaso

20. J. Butler, *Cuerpos que importan*, *op. cit.*, p. 20.
21. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres,* Madrid, Alianza, 2002, p. 74.

es posible reducir o eliminar todos los incentivos patológicos de nuestras acciones? ¿Podemos de verdad hacer caso omiso de todo interés propio y actuar de forma total y radicalmente desinteresada? ¿No está Kant proponiendo aquí un sujeto monstruoso?[22] Un ser que actúe por deber es un ente sin pasiones, sin risa y sin llanto, es un ser que ha superado el estatuto de lo humano: la *finitud*, esto es, la fragilidad, la vulnerabilidad, la contingencia. No hay un solo ser corpóreo que pueda actuar por *buena voluntad*. El sujeto moral de Kant no es un sujeto humano sino un sujeto sujetado al deber, es un sujeto que no ha nacido, que no vive ni sufre ni muere. Es un sujeto sometido a la ley, a la coherencia, es un sujeto sin prejuicios, un sujeto sin historia, un sujeto descorporeizado, una razón pura.

Ahora bien, la mayor parte de las críticas a la moral kantiana suele tener como blanco la *primera* formulación de su imperativo categórico, la de la universalidad. Recordémosla:

> Yo nunca debo proceder de otro modo salvo que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima.[23]

O también, más adelante:

> Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal.[24]

Pero es importante darse cuenta de que esta primera formulación no es cruel. Puede ser criticable por muchas razones y desde muchos puntos de vista, pero no por su crueldad. La segunda, en cambio, es otra cosa. Aquí sí que encontramos el ejemplo más evidente de la mecánica de

22. Véase A. Zupančič, *Ética de lo real. Kant, Lacan*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 32: «¿Cómo puede la forma pura del deber misma funcionar como un elemento patológico, es decir, como un elemento capaz de asumir la función de la fuerza motivadora o el incentivo de nuestras acciones?».
23. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres, op. cit.*, p. 76.
24. *Ibid.*, p. 104.

una lógica de la crueldad, porque en la segunda formulación Kant tiene que lidiar con la cuestión de la «persona» y de la «dignidad». Vamos a verlo. Escribe Kant:

> Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.[25]

El filósofo de Königsberg, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, se refiere a la persona como un ser que posee *dignidad* y, por tanto, que *no tiene precio*, que no puede intercambiarse, que no puede entrar en el circuito de lo económico. Sigue diciendo Kant:

> Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada cual no debe tratarse a sí mismo ni a los demás nunca simplemente como medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo.[26]

A primera vista, *¿quién no estaría de acuerdo con este imperativo categórico?* Parece tan claro y evidente, tan humano… Kant es tan explícito y rotundo, que nadie en su sano juicio osaría replicarle. Sin embargo, si lo contemplamos desde la perspectiva de una lógica de la crueldad, la óptica es radicalmente distinta. La moral, al menos la moderna, establece que todo *ser humano* y todo *ser racional* posee *dignidad*. Pero, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, al hacer esta afirmación también implícitamente se está proponiendo otra, a saber, que hay «entes», sean del tipo que sean, que *no* poseen dignidad y que, por lo tanto, no deben ser tratados como fines en sí, que hay entes que pueden ser utilizados como medios porque tienen «precio» —porque lo que no tiene dignidad tiene precio, es decir, se puede cambiar por otra cosa—.[27]

25. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres, op. cit.*, p. 116.
26. *Ibid.*, p. 122.
27. *Ibid.*, pp. 122 s.: «En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente;*

La eterna discusión sobre el aborto podría ser un buen ejemplo y, quizá, aportar algo de luz. ¿Por qué nos preocupa tanto si el embrión es (o no) una «persona»? Es posible que la pregunta sea más *cruel* de lo que parece. Tal vez nos preocupe porque si se pudiera establecer de manera concluyente que el embrión *no* es persona, entonces ya se podría abortar, y no solo eso, podríamos además tener la *conciencia tranquila*. Pero hay algo aquí que no termina de encajar, algo que se nos escapa. Habría que prestar más atención, puesto que, como vamos a ver, bajo el aparentemente inocente paraguas de la *dignidad* y de la *persona* se oculta una lógica cruel. Veamos.

En primer lugar, para poder operar *la lógica moral necesita excluir*, necesita crear un *procedimiento excluyente*. Ninguna lógica puede incluirlo todo, protegerlo todo, hacerse cargo de todo. La moral funciona según una lógica categorial que activa procedimientos de «inclusión/exclusión». Incluso una moral que pretenda incluir *a todos los seres vivos* tiene zonas oscuras. Porque ¿qué significa *vida*? ¿Quién establece qué o quién está vivo? ¿La medicina, la biología, el derecho, la propia moral, la religión…? No es tan sencillo definir la *vida* y, aunque lo fuera, en toda definición, precisamente por ser *definición*, existen márgenes, límites, fronteras. *Definir* es *delimitar*, y si hay definición hay necesariamente «algo» que queda fuera o al margen de ella. Por ejemplo, un enfermo en estado de coma irreversible… ¿se considera vivo? ¿Queda protegido por la moral?[28] Como ha señalado Judith Butler, lo que la vida es o deja de ser ya está *previamente* establecido por unos marcos morales (o jurídicos, o biológicos, o religiosos). Lo que la vida es o deja de ser surge y se sostiene en el marco de unas *condiciones de vida*. No podemos reco-

---

en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad».

28. Tenemos, en este sentido, algunos ejemplos esclarecedores. Es el caso del náufrago en la novela de Jules Verne *La isla misteriosa*. Al encontrarse con él, Pencroff, Spilett y Harbert piensan: «Pero realmente era legítimo preguntarse si dentro de ese cuerpo seguía habiendo un alma, o si solo había sobrevivido en él el vulgar instinto de la bestia» (J. Verne, *La isla misteriosa*, Barcelona, Mondadori, 2009, p. 415).

nocer qué es la vida fuera de los marcos en los que se nos da, en los que se nos ofrece, en los que se nos delimita, «y dichos marcos no solo estructuran la manera como llegamos a conocer e identificar la vida, sino que, además, constituyen unas condiciones sostenedoras para esa misma vida. Las condiciones tienen que ser sostenidas, lo que significa que existen no solo como entidades estáticas, sino también como instituciones y relaciones sociales reproducibles».[29] No podemos escapar de los marcos morales para saber qué es la vida, pero sí sabemos que la vida es lo que excede a toda definición, a todo marco moral. En otras palabras, la lógica moral no puede dar cuenta de qué es la vida y si lo hace entonces necesariamente activa dispositivos *bio* y *tánato* morales.

El *dispositivo de la persona*, como ha señalado el filósofo italiano Roberto Esposito,[30] opera de la manera siguiente: ante determinados entes la moral (no solo el derecho, o la religión, o la medicina) nos dice si debemos o no sentirnos responsables, si debemos o no sentirnos culpables, si debemos o no detenernos a considerar su sufrimiento. En otras palabras, lo que el marco categorial de la moral sostiene es que ante el sufrimiento de algunos entes deberíamos hacer oídos sordos porque ese sufrimiento, aunque quizá tiene valor, no es un sufrimiento que en el fondo merezca la pena. Esos entes, a los que la moral excluye, no poseen dignidad y, por lo tanto, *su sufrimiento no debería importunarnos*, puesto que la moral nos impulsa a responder *solo* por los que son personas, o humanos, o seres vivos, por eso nos exhorta a *no inmutarnos* frente al sufrimiento de los que no lo son. En una palabra, *a la moral no le importa quién sufre sino solo si el que sufre es o no es persona*, si el que sufre posee o no dignidad. Este es el primer procedimiento de la lógica moral, un dispositivo que, hay que insistir en ello, no se puede eludir ampliando el marco de acción, es decir, el marco de protección de la moral, porque aunque se ampliara al máximo, como hemos visto, toda definición moral, por ser «definición», tiene *zonas sombrías*. Digámoslo de otro modo: si es verdad que

29. J. Butler, *Marcos de guerra*, *op. cit.*, p. 43.

30. R. Esposito, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

toda lógica moral funciona por inclusión/exclusión, entonces no se gana nada ampliando su radio de acción, porque siempre quedará un *resto*. En otras palabras, es esencial a toda moral un resto que la exceda, que quede fuera de ella o ante ella. Toda moral tiene límites, y sus imperativos solo se hacen cargo de los que ella misma ha considerado sujetos morales. Si el embrión es un *resto*, si el enfermo terminal es un *resto*, entonces no hay problema moral, si no lo es, entonces sí.[31] En este sentido, por ejemplo, tanto los *partidarios* como los *detractores* del aborto piensan según la misma lógica. La única diferencia es que los primeros consideran que se puede abortar porque el embrión no es una persona (ni en potencia ni en acto) mientras que los segundos creen que no se debe porque sí lo es (al menos en potencia). Pero lo interesante es comprobar que, en cualquier caso, su lógica es la misma. Ni unos ni otros parecen darse cuenta de que, en su núcleo duro, dicen lo mismo, *unos y otros son demasiado kantianos*. Ambos creen que existe algo así como la *dignidad*, esto es, un *procedimiento lógico* —metafísico-moral— que sirve de coartada para tranquilizar conciencias.

Tomemos otro ejemplo. El primatólogo holandés Frans de Waal ha considerado también esta cuestión con suma claridad. En su libro *Bien natural* escribe que el objetivo de todo sistema moral es la regulación del *conflicto* dentro del grupo. La moral surgió para resolver la tensión entre los intereses colectivos e individuales dentro de una colectividad. Ahora bien, como De Waal señala, el principio básico de la moral (al menos de la cristiana) más extendido, el de la *inviolabilidad de la vida*, ha sido interpretado, dice él, de forma muy flexible. ¿Por qué? Sencillamente porque *vida* significa lo que significa *en una determinada lógica*. En 1991, a la Guerra del Golfo se la calificó de guerra *limpia* y se dijo que se había realizado con gran precisión, con una precisión clínica, pero el resultado fue que murieron más de cien mil personas. Por eso concluye De Waal que, «como la gran mayoría de los muertos en la Guerra del Golfo pertenecían al otro bando, los medios de

31. Téngase en cuenta que aquí se trata el aborto desde una perspectiva moral, no desde una perspectiva jurídica.

comunicación y los políticos occidentales no vieron la necesidad de cargar nuestra conciencia». Encontraríamos múltiples ejemplos de esta lógica, de la lógica según la cual los principios morales solo se aplican al endogrupo y nunca al exterior.[32] ¿Qué alternativa nos queda?

La cuestión no es que el *contenido* de la moral sea cruel. Lo que es cruel es su *lógica*, que es algo muy distinto. *Lo cruel* de la moral no es *lo que* sus leyes dictan, o el contenido de estas, sino sus *procedimientos:* dispositivos, operaciones y mecanismos. Pero lo más grave es que esta lógica cruel de la moral *no es cancelable*, aunque sí es posible interrumpirla. Se puede transgredir. Y este es el lugar de la ética. La ética no es la moral sino su ruptura, la quiebra de la moral, su *transgresión*. En cualquier caso, hay que recordar que, en la medida en que somos finitos y que, por lo tanto, no tenemos más remedio que vivir en condición de herederos (no comenzamos con las manos vacías), *la moral es ineludible*. Somos seres gramaticales, nacemos en un mundo interpretado, necesitamos todo tipo de mediaciones, símbolos y signos, conceptos e imágenes, leyes y normas, hábitos y gestos, valores y rituales… y la moral se constituye al modo de un horizonte de significado inscrito en la gramática que hemos heredado. La educación nos ha legado una gramática, y no hay gramática sin moral.

* * *

En las *Investigaciones filosóficas* Ludwig Wittgenstein se ocupa de la cuestión de las *reglas*. Vamos a referirnos a un breve texto del filósofo austríaco para establecer de la forma más precisa posible la diferencia entre *reglas* y *normas,* así como sobre de su forma de operar. Aunque en su texto Wittgenstein no se ocupa de las normas morales, lo que dice puede ser muy estimulante para el tema que aquí se está considerando. Escribe Wittgenstein:

> ¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, com-

32. F. de Waal, *Bien natural*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 44 s.

> patible con la regla. —No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado. [...] No puede haber solo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber solo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. —Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son *costumbres* (usos, instituciones). [...] Por tanto seguir la regla es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir privadamente la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.[33]

Habría que subrayar algunas ideas que sugiere el fragmento citado. En primer lugar, si hay regla debe haber también regularidad, uniformidad. Es decir, si se puede aplicar una regla es que existen acciones análogas, que se pueden y se deben resolver de la misma manera. Lo que vale para ahora también vale para después, si se dan las mismas circunstancias. No sirve aquí alegar que nunca se dan las mismas circunstancias. No, eso no sirve. Si introducimos la noción de *regla* es que damos por supuesto que hay situaciones que se repiten. Si no fuese así no serviría de nada hablar de *reglas*. En segundo lugar, *no hay reglas privadas*. Las reglas dominan el ámbito de lo público, del plural. Uno no *cree* que ha seguido una regla, la ha seguido. De hecho, las reglas no son ni siquiera objeto de interpretación sino de aplicación. Se aplican, no se interpretan. El ejemplo del juego de ajedrez es claro. Uno no interpreta cada vez que mueve una torre o un alfil el movimiento de la torre o del alfil, sino que ya sabe de antemano cómo y de qué manera deben moverse esas piezas, y simplemente aplica la regla de su movimiento. En todo caso la duda radica en *si en este caso* hay que mover la torre o el alfil, pero no en su movimiento. En tercer lugar, las reglas, como es el caso del juego del ajedrez, dictan posibilidades de acción, de movimiento, a alguien *sobre algo externo a él mismo*. Diríamos que el sujeto *no* está sujeto a las reglas *si no juega el juego dirigido por las*

33. L. Witgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 199 ss.

reglas. Además, y este aspecto es decisivo, puede abandonar el juego, puede dejar de jugar y abandonar las reglas. *La regla se puede cancelar*. Esta es la diferencia decisiva entre una regla y una norma.[34]

La norma, a diferencia de la regla, es productora de subjetividad, de identidad. *La norma se expresa «desde el interior» del sujeto.* La norma es, al mismo tiempo, subjetiva y objetiva. Las normas han sido interiorizadas y han dejado de ser explícitas. Vienen «de dentro». Por eso, y a diferencia de una regla, una norma es creadora de sujeto, «sujeta al sujeto» y, al sujetarlo, lo ata a una ley universal, que va más allá de sí mismo. A diferencia de lo que sucede con la regla, *el sujeto no puede escapar a la norma porque esta lo fabrica como sujeto*, porque él existe en función de esa misma norma, porque la norma forma parte de él. La norma «le da», «le otorga» *ser*. Así pues, «ser sujeto», tener una «identidad», es pertenecer a un horizonte de significado moral que configura un «yo» y un espacio de acción sobre la base de un conjunto de normas de decencia que no solo censuran sino que sobre todo identifican, clasifican y tranquilizan. Dan seguridad porque, por así decir, el sujeto es sujetado, porque todo sujeto necesita ser, poco o mucho, «sujetado» o «identificado» o «clasificado».

Ser un sujeto —tener una identidad moral— es pertenecer a un horizonte de significado y quedar configurado sobre la base de unas normas de decencia que me dicen *quién soy*, cómo debo verme y valorarme a mí mismo, así como a los demás.[35] La moral liga al sujeto a un universo de significado que lo constituye como un ser normal (o patológico), bueno (o malo), inocente (o culpable). Un sujeto posee una identidad *moral* al encontrar su lugar en un marco sígnico-normativo que legitima su «yo» y las relaciones con los demás y con el mundo. Las normas de decencia *dan seguridad* y, a la vez, *someten*, pero *es un*

34. Sobre la diferencia entre *regla* y *norma* véase la novela de Paul Auster, *La música del azar*, Barcelona, Anagrama, 1998.

35. Como hemos visto en el capítulo sobre la culpa, la conciencia moral es conciencia, no es algo que se le impone al sujeto desde el exterior sino que forma parte de él. Y esta es la tarea de toda educación moral, la interiorización de las normas de decencia.

sometimiento al que el sujeto accede gustoso.[36] De hecho, propiamente no «accede» en absoluto, puesto que *el sujeto es sujeto en la medida en que está sometido*, esto es, «sujetado». Este es el doble cometido de las normas de decencia, que, en el fondo, es el mismo. Por eso funcionan tan bien desde una perspectiva antropológica, por eso no se pueden eludir fácilmente (ni, en último término, en ningún caso). Pero además *tienen que ser legitimadas*, deben poder justificarse (o fundamentarse), necesitan organizarse en función de una gramática, porque, como Wittgenstein nos recuerda, de no ser así siempre puede aparecer la pregunta: *¿Y qué pasa si no lo hago?*[37] Si no lo hago desaparezco como sujeto o entran en acción mecanismos como los que ya hemos visto antes. El más claro es el sentimiento de culpa.

Las normas de decencia se le aparecen al sujeto moral no como algo impuesto sino como algo *natural*. Esta es una «estrategia» esencial de toda lógica moral de la crueldad. Si la moral funciona realmente como «moral» debe parecer que su normatividad es natural, no impuesta, por eso no puede cuestionarse, por eso no tiene sentido que sea cuestionada. A diferencia de lo que sucede en el caso de la situación ética, lo que hace «moral» a la moral no es la excepción, no es una situación de excepcionalidad, como si fuera algo inaudito, sino todo lo contrario, la normalidad, la cotidianidad, la naturalidad. La lógica moral opera en lo diario y el sujeto moral es incapaz de cuestionar algo que parece incuestionable, porque él está construido por la moral misma. Problematizar(se) sería lo mismo que dejar de ser, sería una especie de pérdida de categoría ontológica. Aquí es el lugar en el que aparecen *principios morales* —unos *principios* que, para la lógica moral, serán *leyes*, como las de la naturaleza, por su carácter incuestionable— que se convierten en las columnas que sostienen las normas de decencia. Hay dos clases de principios morales: *metafísicos* y *sociales* (o culturales). Ambos coinciden en que son fundamentos, puntos inmóviles, pero la diferencia entre ellos es importante, puesto que los primeros no pueden

36. Recordemos lo dicho sobre la película de David Lynch *Carretera perdida:* al hombre misterioso hay que dejarle entrar en casa…
37. Véase L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989.

ser transformados, criticados, eliminados, mientras que los segundos sí. Podríamos decir que los segundos son *relativamente* inmóviles, pero pocas veces la lógica moral reconoce que sus principios son del segundo tipo, esto es, sociales, puesto que en tal caso se debería renunciar a la categoría de *ley* y, por lo tanto, a la certeza apodíctica. La lógica de la moral —al menos la lógica de la moral moderna— *tiene pretensiones metafísicas*. Pocas veces se reconoce algo que, desde la perspectiva de una filosofía de la finitud, parece evidente, a saber, que —a pesar de lo que digan los metafísicos— los principios morales son siempre sociales, y, por lo tanto, históricos, están sometidos al paso del tiempo, a las circunstancias y a las situaciones. Una moral cultural parece que cede en algo en lo que ninguna moral puede o debe ceder: el relativismo. Por eso, al menos desde una perspectiva metafísica, la lógica moral tiene que buscar *primeros principios* que sean *inmóviles, universales, eternos e inmutables*, que no solamente justifiquen sino especialmente que *legitimen* y *produzcan,* porque toda legitimación, a diferencia de la mera justificación, legitima desde lo alto y produce respeto. La moral pretende acabar alcanzando una legitimación *metafísica* y esta contiene *in nuce* una lógica de la crueldad.[38]

3.2. *Normalidad y normatividad*

> Una norma no es lo mismo que una regla, y tampoco lo mismo que una ley. Una norma opera dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la normalización.
> (Judith Butler, *Deshacer el género*)

La palabra *norma* se refiere originariamente a un «instrumento de medida», pero posee al mismo tiempo un sentido de «normalidad». Los dos términos, *normatividad* y *normalidad*, tienen una fuerte implicación. Desde la modernidad uno tiende a concebir la normalidad como un conjunto de descripciones, mientras que la normatividad

38. Mejor es hablar aquí de lógica de la crueldad y no de terrorismo o violencia.

haría referencia a las prescripciones. Las primeras se ocuparían de las cuestiones de hecho, mientras que las segundas harían lo propio con las de derecho o valor. El comportamiento humano necesita de ambas dimensiones, tanto de la normalidad como de la normatividad. No obstante, si observamos más en detalle el asunto nos daremos cuenta de que la diferencia entre ambas no es tan evidente. Su distinción es extremadamente débil y, en ocasiones, esta debilidad es peligrosa. Las normas pertenecen al mundo, a veces dependen de la tradición, de los hábitos, de las costumbres, a veces del consenso y del diálogo, a veces pretenden tener como base la ciencia, y las instituciones sociales (especialmente la familia y la escuela, pero también los medios de comunicación) son las encargadas de su transmisión. Es verdad que las normas están inscritas en la gramática que hemos heredado, por eso no es posible vivir sin ellas, porque somos animales finitos que habitamos una cultura. El ser humano es un animal que nace en un «mundo de normas» y debe cumplir con ellas. De eso se encargará la educación.

Pero ¿qué sucede con la normalización? Entendemos por *normalización* el proceso por el que las reglas se convierten en normas. Desde este momento, las normas «quedan encarnadas» en el mundo, se dan «por supuestas», como diría el sociólogo Alfred Schütz. Las reglas, al transformarse en normas, se *incorporizan*, quedan atadas a nuestros cuerpos y a nuestras vidas sin que sea posible liberarnos de ellas, al menos completamente. Y aquí nos encontramos frente a dos variantes, una más débil y otra más fuerte. Para la primera, *normalización* es sinónimo de sometimiento y adaptación. Es la normatividad la que crea un espacio de normalidad o, dicho de otro modo, la normalidad se sitúa bajo la tutela de la normatividad, sobre la lógica normativa. La segunda variante, en cambio, la más fuerte, es, a diferencia de la primera, la que sostiene que es la normalización la que produce, *la que crea* lo que ella misma normativiza, por lo menos hasta cierto punto. En otras palabras, en la variante fuerte primero se establece lo que es normal y a partir de esta normalidad se pone en marcha el procedimiento de normativización. En este sentido, la normalización es la creadora de normas. Llegamos aquí a un momento decisivo de

nuestro análisis. Es peligroso este segundo sentido, precisamente porque si el punto de partida es «lo normal» y no «la norma», entonces *la norma queda justificada en lo normal*, y lo normal, precisamente porque es «normal», no se puede ni se debe justificar ni fundamentar. En el primer sentido, en el sentido débil, en cambio, siempre hay una cierta arbitrariedad o, si se prefiere, siempre será posible establecer y estudiar la genealogía de la norma (Nietzsche lo llamaría *genealogía de la moral*). Así, desde esta perspectiva, la pregunta es *¿por qué hemos llegado a considerar normal determinada norma, que precisamente porque es norma nada tiene de normal?* Una lógica de la crueldad no admite, no puede tolerar que las normas, si lo son de verdad, siempre puedan *ser otras*, siempre puedan dejar de ser normas y, por lo mismo, dejar de ser normales, obvias, siempre puedan cambiarse o transformarse. Para ella la norma es normal. Desde la perspectiva de una filosofía de la finitud, en cambio, *no hay ninguna normalidad en una norma*. Toda norma, aunque posea «deseo de normalidad», es, en sentido estricto, *anormal*, porque la normalidad no existe, porque la normalidad es una construcción mundana, una construcción social, política, legal, moral, religiosa, científica…[39]

Una lógica moral opera como lógica de la crueldad si no soporta la perspectiva genealógica, si no es capaz de *historizar* las normas. Esto ha sido habitual en las morales modernas. Según ellas, las normas —que actúan de forma implícita— no pueden ser otras, no tienen historia, y, por lo tanto, no se pueden deconstruir. En pocas palabras, *la lógica moral otorga a las normas rango ontológico*. Un buen ejemplo de ello nos lo proporciona Judith Butler al tratar la cuestión de la «corrección quirúrgica del género» y lo que ella denomina «el bisturí de la norma». Merece la pena citar a Butler *in extenso:*

39. Una filosofía de la finitud es, en este sentido, una filosofía claramente *deconstructiva*. Esto significa que, para ella, la *diferencia [différance]*, en el sentido de Derrida, es lo que marca la pauta. Véase J. Derrida, «La différance», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 37 ss. Véase también B. Waldenfels, «Normalité et normativité. Entre phénoménologie et structuralisme», *Revue de métaphysique et de morale*, París, PUF, 2005.

> La «corrección» quirúrgica de los niños intersexuados es un caso relevante. En este caso se argumenta que los niños nacidos con unas características sexuales primarias irregulares tienen que ser «corregidos» para encajar, para sentirse más cómodos y para conseguir la normalidad. La cirugía correctiva se realiza con el apoyo paterno y en aras de la normalización; sin embargo, se ha comprobado que los costes físicos y psíquicos de la cirugía son enormes para aquellas personas que se han sometido, por así decirlo, al bisturí de la norma. Los cuerpos producidos a través de dicho forzado cumplimiento regulatorio del género son cuerpos que sufren, que llevan las marcas de la violencia y el dolor. Aquí la idealización de la morfología del género se hace incidir literalmente en la carne.[40]

Al crear «realidad ontológica» —nos dice *qué* somos e incluso *si* somos— la lógica moral abre una esfera sígnica, una esfera de significado, esto es, de reconocimiento, de clasificación y de ordenación. Lo moral, a diferencia de lo ético, fabrica, construye y ordena; lo ético, en cambio, rompe, deconstruye y desordena. La respuesta ética no pertenece al terreno sígnico porque no se refiere al significado sino al *sentido*, pero nunca a un sentido *dado*, puesto que el sentido *dado* sería paradójicamente una ausencia de sentido, o, lo que es lo mismo, una reducción del sentido al significado. El sentido ético es «destructor» de significado. Lo ético es una ruptura de la norma, una quiebra de lo legal y de lo moral. La ética no es ni mítica ni lógica, sino erótica. Tenemos un buen ejemplo en el «relato del samaritano» que aparece en el Evangelio de Lucas (Lc 10,29) y del que me ocupé en *Ética de la compasión*. El samaritano responde éticamente, o compasivamente, le *da* su tiempo al otro, *se da al otro*, abre un tiempo de sombras, rompe las normas legales y morales que ha heredado y en las que ha sido educado. La respuesta del samaritano ofrece un tiempo de compasión allí donde no lo había, allí donde solo había un espacio sígnico-normativo. Su respuesta tiene lugar aquí y ahora, es radicalmente singular, se dirige a un ser doliente con independencia del personaje y de su rol social, y es imposible de categorizar y de convertir en ley universal, como reclamaba Kant en su *Crítica de la razón práctica*.

40. J. Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 84.

Es una respuesta que solo sirve para que el «hombre herido» salve su vida, para nada más, es una respuesta que no estaba prevista, que no respondía a ningún código, una respuesta fuera de lo normal, porque lo normal hubiera sido que pasara de largo, es una respuesta gratuita, que no espera ser compensada, es un don que no va a ser restituido, que rompe, como diría Derrida, el «círculo de lo económico».[41] La ética es erótica. El otro no se convierte en una categoría, al contrario, se retira en su misterio.

* * *

Otro ejemplo lo encontramos en la maravillosa película del realizador iraní Abbas Kiarostami *¿Dónde está la casa de mi amigo?* (1987). Se narra aquí la historia de un niño que, por error, se lleva a su casa el cuaderno de su compañero de clase. Cuando más adelante se da cuenta de lo sucedido, le pide permiso a su madre para devolvérselo, pero ella se opone y le recuerda cuál es su obligación: hacer sus deberes, ir a comprar el pan. De nada sirven las explicaciones y la súplicas de su hijo, tiene que cumplir con su deber. Pero el niño desobedece, transgrede las normas familiares y sociales que su madre le impone y se escapa en busca de la casa de su amigo, una casa que no consigue encontrar. La película de Kiarostami muestra el sentido de la lealtad, de la honradez y especialmente de la compasión. La madre no puede entender nada, quizá porque no hay nada que comprender. La moral es una lógica, pero la ética no. La respuesta ética es ilógica, es la que rompe la lógica. Es un don, pero no solamente un don de algo sino un *darse* en el don. Lo que en la respuesta ética se da es básicamente uno mismo. Por eso, en ética, *dar es darse*. Desde el punto de vista moral nada de esto tiene sentido, porque no hay ni normas, ni principios, ni categorías. O quizá sí, seguramente sí, siempre hay normas, principios y categorías, pero lo que tiene lugar en la respuesta ética es su ruptura, su transgresión, y no únicamente su crítica, porque en la transgresión no se restituye la lógica, no se cambia de lógica, al contrario, se vive en sus márgenes. Mientras que la moral, que no puede eludir la crueldad, es intencional, la ética es responsiva.

41. Véase J. Derrida, *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995.

3.3. *El dispositivo de la persona*

> Solo si existen hombres —y mujeres— que no sean del todo, o no lo sean en absoluto, considerados personas, otros podrán serlo o podrán conseguirlo.
> (Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*)

A lo largo de este ensayo ya se ha insistido en una idea básica: *el ser humano es un ser heredero de un mundo*. Venimos a un mundo y, al hacerlo, heredamos una gramática. *No podemos configurar nuestra vida al margen de una gramática*. El nacimiento nos ha legado un mundo interpretado. La familia nos ha formado gramaticalmente desde el mundo, y en el mundo no tenemos más remedio que dotar a la vida de sentido y significado. Esa «dotación» es, siempre, de una forma u otra, moral, porque la gramática que hemos heredado se compone de marcos u horizontes de significado que están inscritos en nuestra percepción del mundo y que nos resuelven la ambigüedad. Nos dicen, supuestamente, cuál debería ser la respuesta correcta en cada situación, cuál debería ser la identidad cierta, cuál debería ser la mirada decente.

Que la moral sea una *categoría*, o un conjunto de categorías, es lo mismo que decir (siguiendo a Kant) que es una *forma* bajo la que algo es contemplado, conocido o comprendido como «algo». Pero habría que añadir, como se desprende de los ejemplos anteriores, que la comprensión no es una comprensión puramente epistemológica, porque le otorgamos a ese «algo» un *valor*. El significado de algo depende del modo en que es aprehendido y del lugar que ocupa en el mundo. Pero no es menos cierto que la variable «lugar» es dependiente del modo en que uno ve lo-que-ve. La moral es un modo-de-ver, una mirada que no se limita a situar o a clasificar, sino a valorar y a prescribir, a crear y a fabricar, a dotar de ser y de significado, a proteger, a clasificar y a (in)diferenciar.[42]

42. Quizá podría aventurarse que a los cuatro grupos de categorías kantianas: cantidad, calidad, relación y modalidad, podría añadirse un quinto: la moralidad.

La definición clásica de *persona* se debe a Boecio (480-524): *Persona est rationalis naturæ individua substantia*.[43] No cabe duda de que esta definición ha hecho fortuna. Hoy más que nunca es una referencia imprescindible en la mayor parte de los discursos. Parece que nadie la pone en duda, que nadie se atreve a ponerla en duda. La categoría *persona* es indiscutible. Si un ente es percibido (o clasificado o nombrado) como *persona* es investido de dignidad y, en consecuencia, será sujeto de derechos. Ahora bien, es necesario detenerse un instante, porque no habría que olvidar que *siempre que un ente sea percibido como persona también habrá entes que serán percibidos como cosas*. La persona, esa «sustancia individual de naturaleza racional», es un *umbral*, un paso entre lo que debe ser preservado a toda costa y lo que no posee derecho alguno, aunque pueda tener valor. En otras palabras: no puede lógicamente entenderse la *persona* sin la oposición a la *cosa*, al objeto, como no puede comprenderse la *dignidad* sin el *precio*, lo que tiene valor-en-sí con lo que tiene valor-de-cambio. Si no hubiera cosas, si todos los entes fueran personas, ya no existirían ni las personas ni las cosas, del mismo modo que si no hay algo que no sea una «mesa» (algo así como una silla, un taburete, un sofá…) ya no existirían mesas. Si hay mesas es porque «algo» *no* es una mesa.

* * *

La percepción del mundo funciona según una lógica moral, es un *procedimiento* (un conjunto de dispositivos, mecanismos y operaciones) que fabrica, ordena y clasifica, pero que también valora y juzga más allá de las leyes positivas, más allá del derecho. Miramos el mundo con los ojos de *leyes no escritas*, pero que no por eso dejan de ser «leyes». En esa mirada al mundo está implícita una *forma de trato* con el mundo. No es una mirada teórica sino, lo que es más grave, ontológica y pragmática.[44] Yo puedo ver «seres» en el mundo que me rodea que

43. Persona es una sustancia individual de naturaleza racional.
44. Aquí la distinción que Heidegger establece entre ser-ante-los-ojos y ser-a-la-mano es decisiva.

«no son humanos», que no son personas, aunque tengan apariencia humana. En definitiva, como hemos visto al hablar de la obra de Sade, todo es una cuestión de formación. La categoría *persona* no es una descripción, no tiene nada que ver con una descripción. Al contrario, es un *dispositivo bio-tánato-político* cruel, un procedimiento esencial para el funcionamiento de la lógica cruel de la moral.

* * *

De entre los filósofos contemporáneos hay como mínimo dos que se han ocupado de este tema en una línea parecida a la que aquí estamos señalando. Me refiero a Simone Weil y Roberto Esposito. La primera lo hizo en un ensayo titulado *La persona y lo sagrado* (1942) y el segundo lo ha realizado ampliamente en algunas de sus obras más recientes, como *Tercera persona* (2007), *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2008) y *El dispositivo de la persona* (2011). A continuación intentaré resumir brevemente algunas de sus aportaciones más relevantes, para mostrar su importancia desde la perspectiva de una lógica de la crueldad.

* * *

Simone Weil advirtió los límites (y los peligros) de una filosofía personalista. Para ella hay un grave error de vocabulario en el personalismo, y donde hay un error de vocabulario es raro que no lo haya de pensamiento. Según Weil, en cada ser humano hay algo sagrado, pero, en contra de lo que sugieren los personalistas, lo que es sagrado no es la persona sino todo lo contrario, lo impersonal. Lo que hay de sagrado en el hombre no es el hecho de que sea *persona* sino el hecho de que es *él/ella*, simplemente él/ella.[45] Si en ese hombre que pasa por la calle, dice Weil, lo sagrado fuese su persona, podría sacarle los ojos y no pasaría absolutamente nada. Por eso, Weil nos advierte del peligro de convertir la persona en una categoría moral, en la categoría básica

45. Véase S. Weil, «La persona y lo sagrado», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000.

de la moral. Pero, entonces, ¿qué es lo que me retiene a la hora de hacerle daño a otro? Lo que la lógica personalista respondería seguramente sería que es «su persona», o «su dignidad», o «su humanidad». Simone Weil, en cambio, con una lucidez extrema, escribe:

> La persona no es lo que proporciona este criterio. El grito de dolorosa sorpresa que infligir un mal suscita en el fondo del alma no es algo personal. No basta con atentar contra la persona y sus deseos para hacerlo brotar. Brota siempre a causa de la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor.[46]

Este breve texto de Weil es capital no solo para desenmascarar los mecanismos crueles de la lógica moral sino para comprobar que la ética —y, más concretamente, una ética de la compasión—, surge como sensibilidad y respuesta al sufrimiento del otro, y no como resultado de un deber metafísico. Prestemos atención a la última frase de Weil en el texto citado: «[Lo que me detiene de hacer daño a otro] brota siempre a causa de la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor». No es ningún principio metafísico lo que evita la crueldad, sino todo lo contrario, son los principios metafísicos los que la hacen posible. En otras palabras, si, como estamos sosteniendo aquí, la moral funciona según una lógica de la crueldad, esto no es consecuencia de que la categoría «persona» no ha sido suficientemente desarrollada, sino todo lo contrario, *porque lo ha sido demasiado*. No nos hemos percatado de la lógica cruel que se oculta en ella. Simone Weil se dio cuenta de que no es esta categoría la que puede ni debe proporcionar un criterio ético, aunque quizá no llegó a sacar todas las consecuencias de esta posición, puesto que, desde la perspectiva de una lógica de la crueldad, lo cruel no se halla en el contenido de la categoría sino en su funcionamiento. En cualquier caso la tesis de Weil está clara. Recordémosla una vez más: *lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal. Todo lo que en un hombre es impersonal es sagrado, y solo eso.*[47]

46. S. Weil, «La persona y lo sagrado», *op. cit.*, p. 20.
47. *Ibid.*

La crítica de Simone Weil al *derecho* es radical. Ella se remonta al derecho romano para hacer valer su tesis. Para Weil hay una línea que pone en relación a Roma con Hitler, una herencia del derecho romano en el hitlerismo. Los romanos comprendieron que, puesto que la fuerza no es eficaz sin el reforzamiento de algunas ideas, necesitaban el derecho. Así, la Alemania hitleriana, lejos de no utilizar el derecho, de situarse al margen o fuera del derecho, hizo todo lo contrario, se basó en él. Por eso, para Weil, alabar a la antigua Roma por habernos legado el derecho es *escandaloso*, porque *si hay derecho hay uso pero también abuso*. Y eso de lo que el propietario romano tenía *uso* y *abuso* eran seres humanos. Lo más grave del asunto es que la noción de *derecho* arrastra a la de *persona*, pero al hacer tal cosa todavía se incrementa la crueldad.[48]

Apunto a continuación algunas de las ideas mayores de Weil para considerar, al mismo tiempo, en qué medida es posible aplicarlas también a la lógica moral. Weil sostiene categóricamente que el derecho no tiene nada que ver con el amor, ni con la caridad, ni tampoco, podría añadirse, con la compasión. Lo que dice Weil es que, en contra de lo que suele suponerse, si se coloca al lado de la palabra «derecho» la palabra «persona» la cuestión todavía resulta más grave y malévola. Junto al «derecho» la «persona» se vuelve un dispositivo cruel, y lo hace porque insensibiliza al que esgrime esa palabra —«persona»— frente al dolor de los que han quedado al margen, fuera de su ámbito de inmunidad, fuera de la ley, sea la ley jurídica o la ley moral. En definitiva, la persona es un dispositivo que, lejos de sacralizar, hace precisamente todo lo contrario, desacraliza, es decir, abre una vía de *legitimidad del sufrimiento*, convierte el sufrimiento de determinados seres en un sufrimiento legal (derecho) y/o legítimo (moral).

* * *

48. Los griegos, en cambio, no distinguían entre el derecho y la justicia, no tenían dos nociones, sino solo una. Y si la noción de derecho es ajena al espíritu griego también lo es, según Weil, al cristiano.

En la línea de Simone Weil, el filósofo italiano Roberto Esposito también ha señalado en sus últimos libros que una noción tan aparentemente inofensiva, y, al mismo tiempo, tan universalmente aceptada como la de *persona* oculta un *dispositivo biopolítico* (quizá se podría decir *tánato-político*) de primera magnitud, tanto en el *interior* del propio ser humano —porque funciona a la vez en el sentido de personalización (en cuanto a la parte racional) y en el de despersonalización, en cuanto a la parte animal, esto es, corpórea— cuanto hacia el *exterior*. En definitiva, como sigue diciendo Esposito, solo una no-persona, una materia viviente no personal, puede dar lugar, como objeto de su propio sujeto, a algo así como una persona, así como, a la inversa, la persona es tal si reduce a *cosa* aquello de lo cual se destaca por su propio estatus racional-espiritual.[49] En otras palabras, la noción de *persona* opera por vía de negación. Solo puede tener sentido si se opone a algo o alguien que no es persona, a alguien que queda fuera de su ámbito protector.

Lo que debería alertarnos de que en esta categoría (tanto si se la observa desde el derecho como si se hace lo propio desde la moral) se oculta una lógica de la crueldad es el hecho de que hoy por hoy la noción de *persona* constituye la base de la mayor parte de los discursos —de los llamados personalistas, claro está, pero también de aquellos que no se sitúan en esta órbita—. Dicho de otro modo, parece que ya nadie se atreve a poner en duda el *carácter sagrado* de la persona. Esta palabra se ha convertido en el punto de apoyo indiscutible de la moral. De hecho, como ya hemos visto antes, en el caso del aborto la discusión entre creyentes y no creyentes no radica en la noción de *persona* sino en el *momento* preciso en que un ser vivo puede ser calificado como tal. Para los creyentes, algo o alguien es persona desde el instante de la fecundación. Para los no creyentes, el estatuto *persona* se obtiene más adelante. Pero ni unos ni otros ponen en duda la operatividad de esta categoría, porque su valor está dado por supuesto, es incuestionable. En otras palabras, la persona es un dispositivo biotánato-político que señala un *umbral*, el umbral que distingue lo que

49. R. Esposito, *Tercera persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 135.

debe respetarse de lo que no, el umbral que distingue entre el que tiene derechos y el que no los tiene, porque si alguien es designado como persona automáticamente adquiere un valor absoluto, una primacía ontológica frente a lo que no lo es.[50] Los que son considerados personas tienen derechos y deben ser respetados a cualquier precio, pero, al mismo tiempo, los que no lo son pueden ser exterminados sin ningún tipo de remordimiento.

* * *

Lo que sostiene una lógica de la crueldad es que el dispositivo de la persona no solamente se activa en el caso del derecho, sino también en el de la moral, algo que la convierte en más cruel si cabe. Para los personalismos, un sujeto es «sujeto moral» si penetra en el recinto de «lo personal», si tiene el estatuto de persona. Ningún otro concepto parece hoy por hoy gozar de tal privilegio. Pero precisamente por eso deberíamos desconfiar. Cuando algo se da excesivamente por supuesto puede ser que oculte un fondo cruel, y eso es precisamente lo que ocurre con la categoría «persona». Obsérvese que los que creen en este dispositivo admiten que si la moral no es suficientemente efectiva, o si hay una crisis moral, es porque esta categoría no tiene todavía suficiente fuerza, porque todavía no alcanza a bastantes seres, porque debería ser más abarcadora. El problema, dirían los defensores personalistas, radica en que hay entes que no han sido considerados personas, que quedan fuera de su ámbito de protección y que, por tanto, no tienen derechos. Algo así, dicen, solo puede solventarse *ampliando* el campo de acción y protección de la persona. La crítica que lleva a cabo Roberto Esposito, y que aquí se suscribe, sostiene justamente todo lo contrario. El problema jurídico y también moral de la categoría «persona» no viene dado porque no sea suficientemente amplia sino porque *lo es demasiado*. Lo cruel no es el hecho de que la categoría «persona» no alcance a determinados seres sino que, al ser tan radicalmente omnipresente, se olvida su modo

50. R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009, p. 189.

de operación, que no es otro que la inclusión y la exclusión. En otras palabras, la «persona» es la primera categoría que convierte a la lógica de la moral en una lógica de la crueldad. Vamos a verlo.

En primer lugar, está claro que «persona» no es un simple concepto.[51] Como todos los conceptos morales, no estamos aquí describiendo un ente sino efectuando una labor ontológica, normativa y prescriptiva. En otras palabras, la «persona» es un *dispositivo performativo*. Tal cosa significa que, como ocurre con toda categoría moral, la asignación de «persona» a un ente supone de inmediato un respeto absoluto, innegable. Ser considerado persona supone por de pronto ser respetado incondicionalmente. Pero, en segundo lugar, no debería olvidarse que, como en toda categoría moral, también en la de «persona» opera (quizá de forma sibilina) un *mecanismo de despersonalización*. La misma definición de «persona» no solo tiene un sentido positivo (lo que la «persona» es) sino también uno negativo (lo que *no* es) o, dicho de otro modo, solo hay personas si hay *cosas*, esto es, *no personas*. Si *todo* ente fuera «persona» entonces ya no habría personas. Incluso aquí Kant tendría que estar de acuerdo, como ya hemos visto. En conclusión, y como consecuencia de lo que acabamos de decir, la categoría «persona», como toda categoría moral (y también ontológica y epistemológica) pone en marcha un *dispositivo de diferenciación*. Desde el momento en que hay personas también hay entes (humanos o no, esto es ahora irrelevante) que quedan fuera de su ámbito, que se diferencian de ella. Eso es imposible de erradicar no porque la «persona» sea una categoría especial sino porque es una categoría, una mera categoría, y en toda lógica categorial opera un *dispositivo de diferenciación*. Y, además, como advierte Esposito con lucidez, este dispositivo de diferenciación no solamente opera hacia el exterior de la persona, sino también hacia el interior. Únicamente si existen las no-personas pueden existir las personas, tanto dentro de mí como fuera de mí. Hay algo en mí mismo, en mi interior, que no es persona, que es prescindible, que es profanable, y algo que no. Como vemos, se está reproduciendo aquí el viejo dualismo antropológico y metafísico que ya se planteó en el *Fedón* platónico.

51. En el supuesto de que existan *simples* conceptos…

Pero el dispositivo de diferenciación también opera hacia el exterior. En este caso nos encontramos con la lógica nazi. En el nazismo:

> Más que de hombres y mujeres se habla de piezas *(Stücke)*, de objetos de recambio *(Häftlinge)*, de material humano *(Menschenmaterial)*…[52]

Pero es necesario insistir también en el primer aspecto, a saber, que el dispositivo de diferenciación opera asimismo hacia dentro de uno, lo que significa que alguien es «persona» si algo en él no lo es, si posee algo en sí mismo, una parte de él, que es «cosa».[53] Si uno es persona se supone que tiene alguna cualidad, algún elemento en sí que abre un *espacio de diferenciación* en su interior: alma/cuerpo, razón/emoción, divino/humano, etcétera. Por eso la categoría «persona» reproduce el dualismo de la tradición metafísica occidental, un dualismo que establece una diferencia clara y nítida, una diferencia entre lo divino y lo terrenal, un ser híbrido de planta y fantasma.

* * *

La lógica nazi de la crueldad no es cruel porque deja a determinadas personas fuera de sus derechos sagrados de personas, sino porque aplica sin escrúpulos y sin concesiones una lógica moral. Decir que la persona es un fin en sí, que es sagrada y que, por lo tanto, debe ser respetada *no* pone en jaque al nazismo porque no significa nada si acto seguido no se añade quién o quiénes son los beneficiarios de la categoría «persona». Para la lógica nazi el judío no era una persona y por lo tanto no era un sujeto de respeto moral. Seguramente, se dirá —tanto por parte de la argumentación laica como de la religiosa— que la persona es «algo» (una propiedad) inherente a *todos* los seres humanos *sin excepción*, pero tal respuesta, lejos de solucionar el problema, lo que en realidad hace es «doblarlo». Si antes teníamos que definir «persona» ahora tenemos que definir «persona» y «ser humano», sobre

52. R. Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*, p. 93.
53. *Id.*, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, *op. cit.*, p. 195.

todo si aceptamos, y no tenemos más remedio que hacerlo así, que «ser humano» no es algo idéntico a «figura» o a «cuerpo humano».[54] En este caso es irrelevante que nos movamos en una cosmovisión cristiana o griega (aristotélica), puesto que la persona siempre está reservada a una parte «espiritual» o «no material», es decir, a una parte separada del cuerpo y a veces incluso contrapuesta a ella. La clásica definición boeciana de «persona» no hace sino restablecer esta dicotomía entre persona y cuerpo. Esta definición persiste y se renueva en otros autores posteriores (como Descartes y Locke). En todos los casos permanece esta escisión: «persona» caracteriza a aquello que en el ser humano es distinto al cuerpo y está más allá de este.[55] Así, desde esta perspectiva, el cuerpo vuelve a ser lo prescindible, lo que debe ser dejado de lado, reprimido, el cuerpo es lo que debe ser controlado, y con él la materia, la piel, los sentidos, las pasiones y las emociones.

La persona es una especie de excedente no material que cada tradición concretará en lo que estime oportuno, pero que, y esto es lo realmente importante, en todos los casos realiza una misma e idéntica operación. En primer lugar, establece una dicotomía entre lo corpóreo y lo no corpóreo o no estrictamente corpóreo. En segundo lugar, la persona se «pega» a lo humano, es lo que hace que un ser humano sea «humano», esto es, deba ser tratado *como* humano, tenga derechos y dignidad. Y en tercer lugar, provoca buena conciencia respecto al trato con todos aquellos que *no* son incluidos en su campo de protección. Si hay humanos personas también hay necesariamente no personas (humanas o no), y, en consecuencia, «seres», digámoslo así, que no quedan «moralmente» (no solo jurídicamente) protegidos. Esta lógica que el dispositivo «persona» pone en funcionamiento no es cancelada por el caso extremo de lógica de la crueldad que hemos

54. Es obvio, por ejemplo, que un embrión no tiene ni una figura ni un cuerpo humano y que, para los defensores (religiosos) de la sacralidad de la persona es una persona. Luego es necesario poder definir qué es un ser humano a partir de alguna propiedad, de alguna sustancia, que es lo que, a la postre, le confiere y dota de «dignidad» y de «sacralidad».
55. R. Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*, p. 113.

conocido en el siglo xx, la lógica nazi, como pudiera parecer en un primer momento, sino todo lo contrario. Lo realmente inquietante y preocupante es que en el nazismo se mantiene esta lógica, se desarrolla y perfecciona, y que los partidarios de ella no pueden romperla sin acabar con el dispositivo que la ha generado. Lo repito: si la lógica nazi es cruel no lo es porque no tuviera en cuenta a la persona, sino porque aplica esta lógica hasta el final, sin concesiones, sin excepciones. En definitiva, lo que aquí se sostiene es, en una palabra, que la lógica de la crueldad no puede combatirse extendiendo la noción de *persona* a *todos* los seres humanos (ni incluso a todos los seres vivos) puesto que no sabemos qué es un ser humano salvo que lo definamos metafísicamente a través de un marco moral previo, esto es, como un ser personal, o un animal racional, como un ser digno. Pero lo grave del asunto es que una definición así no atenta contra la lógica sino justamente todo lo contrario, la corrobora, puesto que persiste el dispositivo inclusión/exclusión propio de toda lógica de la crueldad.

* * *

Otra sugerente muestra de la crueldad del *dispositivo sagrado* de la persona nos lo ofrece, desde una perspectiva diferente, Giorgio Agamben. Una libre lectura de la obra de este filósofo italiano puede aportar algo más de inteligibilidad a la cuestión que aquí se está planteando. En el primer volumen de su sugerente *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Agamben recupera esa figura del derecho romano, el *homo sacer*, un ser que había sido separado de la comunidad y al que se lo podía matar sin cometer homicidio, un ser al que se lo puede asesinar pero que, al mismo tiempo, es insacrificable. El *homo sacer* posee, pues, al mismo tiempo, dos rasgos inseparables: se le puede dar muerte porque su vida no posee valor alguno pero, al mismo tiempo, su sacrificio está prohibido.[56] Lo *sagrado* es un término ambivalente. *Sacer* significa, al mismo tiempo, *santo* y *maldito*. No deberíamos olvidarlo, porque lo

56. G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 96.

sagrado es el resultado de una conjunción: la impunidad de matar y la exclusión del sacrificio: «La vida insacrificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada».[57] Cuando hoy en día se habla de la «sacralidad de la vida» o de la «sacralidad de la persona», se está activando un poder de muerte, una «irreparable exposición en la relación de abandono».[58] Vivimos en un mundo en el que damos por supuesto el carácter sagrado de la vida (o de la persona, de la vida personal) pero olvidamos lo que Agamben nos recuerda al inicio de su libro, el hecho de que en la Grecia clásica, de la que hemos heredado la mayor parte de nuestros conceptos éticos y políticos, la *vida* se nombraba de dos formas completamente distintas. Esta oposición, esta diferencia, entre *zoé* y *bíos*, entre la vida en general y la vida propia de los humanos «no contiene nada que pueda hacer pensar en un privilegio o en una sacralidad de la vida como tal».[59] Lo que hacía que una vida fuera sagrada no era la vida «en sí» sino una serie de *rituales* que tenían como objetivo separarla de su ámbito profano. Pero la cuestión, más allá de lo que plantea Agamben, radica en considerar si la moral, y no solo el derecho o la política, ejerce una diferenciación que legitima el valor de unas vidas en detrimento de otras. Dicho de otro modo, se trata de pensar si para la moral no toda vida vale lo mismo, porque en definitiva para la lógica moral el *valor* de una vida viene dado por su *ubicación* en un marco sígnico y normativo, en un horizonte de significado. Aquí, como en otros lugares, la moral es más cruel que el derecho o la política, porque mientras que estos se mueven en el ámbito de lo legal, aquella hace lo propio en el de lo legítimo, esto es, la moral habla desde lo alto, desde lo Absoluto.

Pero vayamos paso a paso y volvamos a recuperar la definición de *homo sacer*, de hombre sagrado, que da Agamben: *homo sacer* es el individuo al que, una vez juzgado por un delito, no es lícito sacrificar, pero quien lo mate no será condenado por homicidio.[60] Desde la pers-

57. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 108.
58. *Ibid.*, p. 109.
59. *Ibid.*, p. 88.
60. *Ibid.*, p. 94.

pectiva de la lógica moral, lo decisivo de la descripción de Agamben es que el *homo sacer* es un ente que está expuesto a la violencia, pero curiosamente esta violencia no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio.[61] Insisto en que, con independencia del planteamiento agambeniano, lo decisivo es darse cuenta de que esta figura jurídica romana aporta luz a la crueldad porque aquel a quien se le aplica es una víctima de la lógica moral, porque de hecho no es violencia, en sentido estricto, lo que se ejerce sobre él, sino crueldad. De hecho, el propio Agamben, tanto en el libro que estamos comentando como en otro posterior —*Lo que queda de Auschwitz,* la tercera parte de *Homo sacer*—,[62] aplica su teoría al nazismo, en el sentido de que el *judío* es una vida a la que se puede dar muerte pero, al mismo tiempo, es insacrificable, porque matar a un judío no supone ni la ejecución de la pena capital ni un sacrificio, sino «solo la actualización de una simple posibilidad de recibir la muerte que es inherente a la condición de judío como tal».[63] Lo que Agamben sostiene con acierto es que los judíos fueron exterminados en un Holocausto (sacrificio) como «piojos», como «alimañas», como «insectos» o «bichos». Y aunque sostiene que la dimensión en la que el exterminio tuvo lugar no es la de la religión ni la del derecho sino la de la biopolítica, podría añadirse que esta biopolítica no está alejada de la moral, porque opera según un marco sígnico y normativo típico de su lógica. En este sentido, no deja de ser significativo que Agamben termine sus consideraciones sosteniendo que si bien hoy no hay ya una figura determinable de hombre sagrado, esto se debe, quizás, a que todos somos virtualmente *homines sacri*.[64] Para una lógica de la crueldad habría que reformular la tesis de Agamben diciendo que no todos somos virtualmente *homines sacri,* sino que *todos podemos serlo si se da la lógica moral adecuada*. En otras palabras, cualquiera puede convertirse hoy en un *homo sacer*,

61. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 108.
62. *Id.*, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
63. *Id.*, *Homo sacer*, *op. cit.*, pp. 147 y 201 s.
64. *Ibid.*, p. 147.

solo hace falta una condición, a saber, que se ponga en marcha un procedimiento lógico moral, un *umbral* más allá del cual la vida ya no solo no tenga valor jurídico sino tampoco moral, un umbral que lo clasifique y lo ordene como «ente» indigno, como no-persona porque la persona es *otro*. En otras palabras, la categoría *sagrado* implica la apertura de un umbral ambivalente (de hecho todo umbral es, de una manera u otra, ambivalente), un umbral de defensa y de inmunidad, por una parte, pero también una zona de indeterminación y de desprotección, por otra. Si hay vidas sagradas hay también vidas sin valor o vidas indignas de ser vividas que se corresponden, al menos aparentemente, con la vida desnuda del *homo sacer*.[65] Toda moral fija este umbral, toda moral decide qué hombres y mujeres son sagrados, qué vidas merecen la pena preservarse y llorarse, y qué vidas pueden ser desechadas por carecer de importancia y de valor. Es como si nos diéramos cuenta de que la moral deja de ser algo que habíamos dado siempre por supuesto, una especie de manto que nos protege e inmuniza, para convertirse de pronto en una lógica cruel que justifica y legitima el exterminio de determinados seres, o incluso de determinadas partes de nuestro propio cuerpo.[66]

Pero todavía hay más. La lógica moral es tan cruel que justifica el extermino de las vidas que no merecen ser protegidas *en nombre de lo humano, en nombre de la humanidad*. La lógica moral actúa de *buena fe*. La lógica moral, bajo la aparente defensa de la persona, de la sacralidad de la persona, procede según la ambivalencia de lo sagrado, abriendo un umbral de destrucción y de desprotección de la vida que es indigna de ser vivida. La vida *no* es un concepto biológico, pero tampoco es un concepto simplemente jurídico o político. *La vida es una categoría moral*. Y a diferencia de lo que sucede en el terreno jurídico-político, ya no es el soberano el que decide dónde se coloca este umbral. ¿Quién es? ¿Quién establece la cruel línea de diferenciación entre lo que la moral debe preservar y lo que puede ser exterminado o simplemente ser

65. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 176.
66. «La nuda vida ya no está confinada en un lugar particular o una categoría definida, sino que habita en el cuerpo biológico de todo ser vivo» (*ibid.*, p. 177).

abandonado? No disponemos aquí de lugar ni tiempo para considerar un tema a la vez tan espinoso y tan interesante, pero sugiero tener en cuenta algunas figuras propias de nuestro tiempo, como los *médicos* o los *científicos*, pero también los *pedagogos* y los *periodistas*… estos son los *nuevos soberanos* en un universo en el que todavía no nos hemos liberado de Dios porque seguimos creyendo en la gramática. Como dice Agamben, en la biopolítica moderna el soberano es aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en cuanto tal.[67] Por ejemplo, los médicos del programa de eutanasia del Tercer Reich, Karl Brand y Viktor Brack, que como responsables de este programa fueron condenados a muerte en el juicio de Nuremberg, declararon que no se sentían culpables, no solo desde una perspectiva jurídica, sino tampoco moral. De hecho, no es de extrañar. Aquí, el soberano se ha convertido en médico. Y esta lógica todavía no ha sido abandonada en nuestras sociedades democráticas.

En la última parte del primer volumen de su *Homo sacer*, Agamben hace un repaso escalofriante sobre los experimentos llevados a cabo en los campos de concentración nazis sobre las cobayas humanas *(Versuchepersonen):* despresurización, posibilidad de sobrevivir en aguas heladas, ingestión de agua de mar, inoculación de bacterias y de virus… El relato es tan atroz que uno tiene la tentación de calificarlo de sádico, sin más, sin que nada tenga que ver con la investigación científica. Pero, como advierte Agamben, no deberíamos ir tan deprisa en esta apreciación. Los médicos nazis que realizaban los experimentos con cobayas humanas eran respetables y bien conocidos en la comunidad científica. Además, esto es algo que no solo se dio en la Alemania nazi. También en los Estados Unidos se han realizado experimentos de este tipo en condenados a muerte, teniendo como contraprestación la condonación de la pena. ¿Cómo es posible que estas prácticas no plantearan problemas de conciencia en los médicos que las realizaban? La respuesta que da Agamben es clara y contundente. Al estar privados de todos o casi todos los derechos de la existencia humana, aunque biológicamente todavía se mantuvieran vivos, los seres objeto

67. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 180.

de experimentación se movían en una zona de indeterminación, en una zona límite entre la vida y la muerte. Y concluye entonces:

> Los condenados a muerte y los habitantes de los campos son, pues, asimilables inconscientemente de alguna manera a los *homines sacri*, a una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio. El intervalo entre la condena a muerte y la ejecución delimita, como el recinto del *Lager*, un umbral extratemporal y extraterritorial, en el que el cuerpo humano es desligado de su estatuto político normal y, en estado de excepción, es abandonado a las peripecias más extremas. [...] Lo que aquí nos interesa especialmente es, sin embargo, que en el horizonte biopolítico que es característico de la modernidad, el médico y el científico se mueven en esa tierra de nadie en la que, en otro tiempo, solo el soberano podía penetrar.[68]

Llegamos aquí al punto al que antes hacíamos referencia. Además de la ambivalencia del término *sagrado* es necesario mostrar que, como cualquier otra categoría, la *persona* abre un umbral de desprotección y de buena conciencia. Los que ejercen crueldad sobre los entes cuyas vidas han sido clasificadas como indignas de ser vividas ya no son los soberanos sino médicos y científicos, pedagogos y periodistas. Todas estas figuras se rigen en nuestras vidas cotidianas por lógicas crueles que legitiman su moral.

* * *

Politizar la muerte, pero también *moralizar la muerte*. Agamben no solo se refiere al campo de concentración como paradigma biopolítico de la modernidad, sino también a la *sala de reanimación*, donde hay entes que se debaten entre la vida y la muerte, donde se abre un espacio de indeterminación o de excepción en el que aparece en estado puro una *nuda vida*, una vida desnuda, totalmente controlada por la tecnología. En esa sala, en estos espacios típicos del mundo que nos rodea y a los

68. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, pp. 201 s.

que estamos tan acostumbrados que ya nos pasan desapercibidos, *vida* y *muerte* no son conceptos científicos sino políticos. Pero una lógica de la crueldad insiste y nos recuerda que, sobre todo, vida y muerte también son categorías morales.

Tomemos el ejemplo del *ultracomatoso* descrito en 1959 por dos neurofisiólogos franceses, Mollaret y Goulon. Esta figura es el fruto de la irrupción de las nuevas tecnologías de reanimación, porque «el ultracomatoso cesaba automáticamente, casi de inmediato, al interrumpir esos tratamientos de reanimación».[69] Pero si se mantienen esos tratamientos la vida (la supervivencia) puede prolongarse (casi) indefinidamente. La pregunta que Agamben se formula es esencial para considerar los aspectos crueles de la lógica moral: ¿qué es esa *zona de la vida* que estaba más allá del coma? ¿*Quién* o *qué* es el ultracomatoso?

Es obvio que aquí no nos estamos jugando una cuestión biológica o tecnológica, sino política y moral, nos estamos jugando la definición de *vida* y la definición de *muerte*, así como, en consecuencia, el derecho a defender la vida o el derecho a matar y a tener la conciencia tranquila. El ultracomatoso abre una tierra de nadie: ni vida ni muerte, al menos en el sentido habitual de estas palabras, porque su *ser* (su *supervivencia*) pone en cuestión las fronteras últimas de la vida. Esta figura abre un espacio de indeterminación entre lo científico (o lo médico) y lo legal, pero también entre lo legal y lo legítimo, esto es, entre la *medicina*, el *derecho*, y la *moral*. Alguien tendrá que acabar tomando una decisión, pero ¿sobre la base de qué? No hay respuesta científica ni médica, no hay respuesta objetiva, porque *toda respuesta a esta pregunta ya tiene lugar en el interior de una lógica y no hay una lógica absoluta que haga más lógicas a las lógicas jurídicas y morales*. Lo que sabemos es que vida y muerte no son conceptos científicos sino *morales* que adquieren un significado preciso por medio de una decisión que deberá ejercer alguien que se otorga una soberanía.[70]

69. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 204.

70. Advierto que Agamben habla de conceptos políticos, no de conceptos morales. A mi juicio es interesante subrayar que lo que aquí está en juego no es solo la política

Esta sala de reanimación, este espacio de indeterminación entre la vida y la muerte en el que habita ese ser sobre el que hay que tomar una decisión, el ultracomatoso,

> delimita un estado de excepción en que aparece un estado puro una nuda vida totalmente controlada por el hombre y su tecnología. Y puesto que se trata, propiamente, no de un cuerpo natural, sino de una encarnación extrema del *homo sacer* (se ha podido definir al comatoso como «un ser intermedio entre el hombre y el animal»), lo que está en juego es, una vez más, la definición de una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio (y que, como la del *homo sacer*, es «insacrificable», en el sentido de que, como es obvio, no podría dársele muerte en ejecución de una pena capital).[71]

* * *

En *Lo que queda de Auschwitz*, la tercera parte de *Homo sacer*, Agamben llega a una conclusión decisiva para el tema que nos ocupa. Según él, Auschwitz marca «el final y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a una norma».[72] Que se pueda perder la dignidad por completo, que uno pueda ser reducido a la condición de infrahombre, de piojo o de alimaña, y siga habiendo todavía vida, eso es lo que el superviviente del *Lager* nos han enseñado, y eso es lo que algunos se empeñan en ignorar. El mayor ultraje del campo de exterminio no es solo que la vida *(bíos)* se convierta en nuda vida *(zoé)* sino que la muerte deja de ser muerte. Nadie muere en Auschwitz, porque incluso la muerte está reservada a las personas, no a las piezas *(Stücke)*. En el *Lager* se fabrican cadáveres. Ninguna moral personalista puede hacer frente a este reto. Es necesario transformar el planteamiento de raíz y construir otro completamente nuevo. Si no lo hacemos no hay forma de escapar a la lógica de la crueldad.

---

o el derecho, lo legal, sino también y sobre todo la moral, lo legítimo.

71. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 209.

72. *Id.*, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 71.

* * *

Pero los defensores de la dignidad y la persona contraatacan. Vamos a tomarnos en serio sus argumentos, como no podría ser de otro modo, y a considerarlos desde la perspectiva de una lógica de la crueldad.[73] Lo primero que señalan es que, a diferencia de lo que hasta ahora se ha sostenido, el actual concepto de *dignidad humana* en modo alguno debe su significado a la Ilustración alemana y, más concretamente a Kant. Es más —dicen— las aportaciones kantianas son «apenas convincentes».[74] Si el actual concepto de *dignidad* ha obtenido su importancia es, según sus defensores, precisamente porque ha superado su origen ilustrado. Liberalismo, socialismo, catolicismo… han coincidido en este punto decisivo. La noción de *dignidad* se ha universalizado. Por ejemplo, cuando se habla de que «la dignidad del hombre es intangible» lo que se está declarando es que no puede ser tocada bajo ninguna circunstancia. Evidentemente los defensores de la dignidad son conscientes del problema que genera su argumento y asumen una pregunta fundamental: *¿quién forma parte de este grupo de hombres cuya dignidad debe serle atribuida?* ¿Cualquier forma de vida humana tiene que poder participar de la dignidad, o bien es algo que los seres humanos adquieren a lo largo de su existencia? Aparece, pues, la necesidad de diferenciar *grosso modo* entre la dignidad «dada» y la «adquirida».[75]

El grupo de defensores de la «dignidad *dada*» es, al parecer, mayoritario. Según ellos, la dignidad se da *de entrada* (aunque, claro está, habría que ver qué significa esto exactamente…), en cualquier forma de vida *humana* (la cursiva es mía), igualmente *en todos* los casos y sin gradaciones. Para ellos, es necesario rechazar cualquier diferencia entre seres humanos sobre la base de la dignidad, porque una diferencia así

73. Voy a tener muy presente el libro de Ch. Menke y A. Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, Barcelona, Herder, 2010. Obviamente el tema es inmenso y la bibliografía inabarcable en los límites del presente ensayo, por lo que me limito a comentar algunas ideas fundamentales.
74. Ch. Menke y A. Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, *op. cit.*, p. 143.
75. *Ibid.*, pp. 146 ss.

sería arbitraria. En la mayoría de los casos se considera la aparición de la dignidad desde el momento de la unión entre un óvulo y un espermatozoide, o bien en el momento de la anidación, es decir, la fijación del cigoto en el útero. Hay dignidad, pues, *ab initio*. Según este primer grupo, la dignidad debe entenderse como una dote del ser humano biológico en cuanto tal, como un valor innegociable e inherente. El segundo grupo de pensadores está de acuerdo con el primero en el hecho de que cada forma de vida humana posee una dignidad dada, pero añaden un matiz importante: *hay grados de dignidad*. Todos los seres *humanos* (la cursiva es mía) poseen dignidad, pero hay seres que todavía no la han desarrollado por completo. La dignidad es, desde esta perspectiva, un *potencial*, aunque esto no significa que haya seres humanos que puedan ser excluidos de la *protección* que otorga la dignidad.

Respecto a la «dignidad *adquirida*» pueden distinguirse dos grupos: la adquirida *sin gradaciones* y la adquirida *con gradaciones*. Para la primera, no todas las formas de vida humana poseen dignidad. En otras palabras, la dignidad se adquiere a posteriori. Eso sí, una vez que se ha obtenido es para siempre. En cambio, para la segunda, la adquirida con gradaciones, como su nombre indica, la dignidad tampoco se posee, se adquiere, pero se adquiere *de formas distintas*. Según esta última opción, el ser humano no solo tiene que obtener su dignidad sino que también ha de defenderla conscientemente.[76]

A la vista de lo dicho, Menke y Pollmann aceptan que se pueda defender que otras especies no humanas, esto es, *especies animales*, posean dignidad, pero, señalan, que no se puede considerar una dignidad *humana*. Desde la perspectiva de una lógica de la crueldad como la que se está considerando en este ensayo, este razonamiento no deja de ser sorprendente, puesto que inmediatamente uno podría preguntar si también todas las especies animales poseen la misma dignidad *animal*, que sería distinta de la *humana*, o si bien habría que hablar de una dignidad de los mamíferos, o de los primates, o de los insectos, o de los peces, y así podríamos continuar (casi) infinitamente… Tendemos a hablar en singular del *animal*, como si todos los animales

76. Ch. Menke y A. Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, *op. cit.*, p. 150.

fueran distintos que los humanos, quizá porque lo que nos interesa es subrayar esta distinción. Pero no veo por qué razón si hay diferencia entre la dignidad humana y la dignidad animal no tendría que haberla también entre las distintas especies animales.[77]

Hay que añadir el importante hecho de que la consecuencia de la posesión o de la adquisición de la dignidad es el *respeto*. El ser que posee o que adquiere dignidad debe, desde ese momento, ser respetado. De ahí la importancia moral (y también jurídica) de la dignidad. Nos preocupa tanto la dignidad porque el ente que la posee tiene derecho a ser protegido. Se convierte en inmune a la violencia. Los seres que poseen dignidad deben ser respetados. Digámoslo negativamente: si alguien no posee dignidad puede ser *despreciado*. La dignidad, entonces, es la categoría que marca la *diferencia* entre el respeto y el desprecio o, todavía mejor, es la categoría que justifica y legitima una relación de respeto o una relación de desprecio.

¿Podemos avanzar alguna conclusión después de este breve recorrido? Desde el punto de vista de una lógica de la crueldad la única conclusión es que no se ha avanzado nada. Seguimos estando como al principio. Las diferencias entre los grados de dignidad, las distinciones entre la dignidad animal y humana, etcétera… no afectan a la lógica de la crueldad, y no lo hacen porque, sea cual sea la distinción, no debe olvidarse que aunque la dignidad es una categoría inmunológica o protectora, también justifica y legitima desprotecciones. La dignidad, como cualquier otra categoría, establece límites, marca fronteras, clasifica y ordena, incluye y excluye, por eso, sean los que sean estos límites, siempre alguien o algo quedará al margen de ellos, alguien o algo quedará desprotegido. Porque si la dignidad humana y la animal no coinciden tampoco coincidirán el respeto a los humanos y a los animales, o, al menos, habrá que aceptar que no tendrán (o deberán tener) el *mismo* respeto.

* * *

77. Hace años que Jacques Derrida ya se encargó de denunciar esta falacia en un importante ensayo. Véase J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 48.

En definitiva: el argumento central de los defensores de la dignidad siempre es que cada hombre, *simplemente por el hecho de ser hombre*, posee un potencial de dignidad que tiene que ser respetado. O también que «la dignidad humana no es otra cosa que la propiedad de ser digno de respeto que a cada hombre le corresponde *por el hecho de ser hombre*».[78] He destacado la frase más repetida: *por el hecho de ser hombre*. Esta es la cuestión. Si antes teníamos una categoría que debíamos definir y delimitar *(persona, dignidad)*, ahora hemos descubierto que esta se fundamenta en otra: el *hombre,* o la vida *humana*. Pero ¿qué es *ser hombre*? ¿Cómo definirlo? ¿Cómo comprender a este ente a cuyo ser se le añade una categoría moral, inmunológica, que lo protege desde lo alto? ¿Qué significa vida *humana*? ¿Cuándo una vida es *humana*? ¿Quién es el *soberano* que lo decide? La moral metafísica lo ha tenido claro durante mucho tiempo: ser humano significa ser racional, o poder serlo. Ante estas consideraciones, impasible y sonriente frente a la supuesta fuerza y valor de la dignidad, la lógica de la crueldad no se altera en absoluto, sonríe, y campa tranquilamente a sus anchas.

3.4. *La tentación del Bien*

> Allí donde hay violencia —explicaba Ikónnikov— impera la desgracia y corre la sangre. He sido testigo de los grandes sufrimientos del pueblo campesino, aunque la colectivización se hacía en nombre del bien.
> Yo no creo en el bien, creo en la bondad.
> (Vasili Grossman, *Vida y destino*)

Para desactivar los procedimientos con los que opera una lógica de la crueldad es necesario tomarse muy en serio estas palabras de Vasili Grossman.[79] El Bien es una *idea*, sea en sentido ontológico o psicológico, y lo que Grossman nos enseña es que, en cualquiera de los dos casos, *el Bien no es la bondad*. Su obra *Vida y destino* permite

78. Ch. Menke y A. Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, *op. cit.*, p. 166.
79. V. Grossman, *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, p. 25.

establecer una diferencia básica que pone en jaque las operaciones a las que nos someten las lógicas morales de la crueldad. La bondad no es una idea, sino una relación, una forma de responder a una demanda ajena, una forma de situarse en relación con el otro. El Bien forma parte de una metafísica, la bondad es narrativa.

* * *

El Bien es un principio metafísico, trasciende el tiempo y el espacio, las situaciones y los contextos, las circunstancias y los adverbios. El Bien es «algo» inmóvil e inmutable, eterno, es un punto de referencia claro y distinto que, para decirlo *à la Descartes*, ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos son capaces de conmover. Si el Bien es un principio absoluto entonces está libre de interpretaciones, de relaciones. Es *lo que es*. Ya no hay devenir ni posibilidad de transformaciones, ya no hay porvenir. El Bien se ha hecho absolutamente presente. Además, algunos lo han contemplado, han cruzado las puertas del paraíso, han visto el rostro del Absoluto, ya son poseedores de la Verdad y, por lo tanto, tienen el derecho de imponerla al resto de los mortales y la obligación de mostrarles el *Buen Camino*.

Una lógica de la crueldad puede definirse como una lógica que posee en su núcleo duro *la tentación del Bien*.[80] Es la certeza de que, más pronto o más tarde, se alcanzará la Verdad, la Verdad con mayúsculas, la Verdad última y definitiva. En este contexto, una «tentación del Bien» podría definirse como un *deseo mesiánico*, como un paraíso encontrado, como un final de partida. Es irrelevante aquí que el mesianismo sea filosófico, político, moral o religioso. Sea del signo que sea, todos los mesianismos se caracterizan por la convicción de que no solamente existe la posibilidad del Bien (Absoluto, claro está), sino también porque para ellos es imaginable la erradicación del mal y la posibilidad de hallar una vía (o un *camino*) segura para alcanzar el paraíso. Esa creencia es, además, legitimadora, justificadora de prácticas que *no soportan disidencias*.

80. T. Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002.

Si alguien ha visto el rostro del Absoluto es obvio que cualquier disidencia debe ser exterminada. El mesianismo se caracteriza porque cree factible la perfección en la vida humana, pero eso supone también la posibilidad de superar la finitud. Tzvetan Todorov escribe a propósito de su experiencia como ciudadano de un régimen totalitario:

> Viví en este régimen durante veinte años. Lo que ha quedado más grabado en mi memoria no son los mil y un inconvenientes de la vida cotidiana, ni siquiera la vigilancia constante y la falta de libertad. Recuerdo sobre todo la aguda conciencia de la paradoja de que todo aquel mal se llevara a cabo en nombre del bien, que estuviera justificado por un objetivo que presentaban como sublime.[81]

Una lógica que se presente «en nombre del Bien» no soporta que nada se «ponga en cuestión», que nada se «ponga en duda», por eso siempre acaba siendo una lógica de la crueldad, porque el Bien es un principio metafísico, un principio absoluto e incuestionable. Tomarse en serio la frase de Nietzsche «Dios ha muerto», lejos de provocar el pánico, es una buena manera de activar la defensa frente a las lógicas de la crueldad que hablan en nombre del Bien.

El filósofo italiano Gianni Vattimo escribe que «aunque no todas las metafísicas han sido violentas, la gente violenta de gran influencia ha sido metafísica».[82] Quizá sería más correcto sostener que el peligro de la metafísica no es tanto la violencia sino más bien la crueldad. No deberíamos olvidar una de las distinciones sobre la que se ha construido el presente ensayo, la diferencia entre *violencia* y *crueldad*. Recordemos que el violento es el que atenta contra alguien por ser él o ella, mientras que el cruel lo hace porque él o ella pertenece a determinado género, categoría o grupo. Por eso a una lógica de la crueldad le trae sin cuidado lo que *uno* piensa o hace. Lo que realmente le interesa es «lo que uno es», pero «lo que uno es» lo es porque esa misma lógica lo ha clasificado

81. T. Todorov, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 50.
82. G. Vattimo, *Después de la muerte de Dios*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 71.

así, al margen de su tiempo y de su espacio, de sus relaciones y de sus circunstancias, de su situación. Desde la perspectiva de una lógica de la crueldad (no de una lógica violenta) sí se puede afirmar que todas las metafísicas ocultan un principio cruel porque consideran que es posible alcanzar un punto primero (o último), libre de cualquier contaminación, libre de historia y de situacionalidad, y ese punto primero (o último) es el Bien desde el que se ordenará el mundo.

No solo la obra de Platón, como diría Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*,[83] también la *Metafísica* de Aristóteles es una de las primeras muestras de esta lógica. Según él, el sabio es el que lo conoce todo, y si lo conoce todo entonces es capaz de controlar todos sus efectos. La cultura occidental es heredera de esta lógica aristotélica. Hemos sido educados en una gramática que cree que «solo podemos movernos y actuar libremente si tenemos unos fundamentos estables».[84] Pero si alguien es capaz de alcanzar el Bien, entonces también puede tenerme sometido. Y si uno se resiste a ello, solo habrá, según esta lógica, dos posibilidades: el *adoctrinamiento* o el *exterminio*. Si aceptamos que el Bien es un principio metafísico, entonces quien es capaz de acceder a su esencia se convierte en alguien que tiene carta blanca para imponerlo al resto de los mortales, porque *el Bien no admite posibilidad de discusión*. Nada ni nadie puede objetarle algo. De ahí que en nombre del Bien opere una lógica de la crueldad. En relación con esto, ha sido a partir del Bien que se ha definido el mal precisamente *como ausencia* de Bien. Las lógicas metafísicas funcionan sobre la base de este mecanismo. Sin embargo aquí hay una falacia, porque *el mal es una experiencia histórica*. No se puede comprender el mal como una ausencia de Bien. Si no transformamos esa lógica, la metafísica siempre acabará imponiéndose y, con ella, una lógica de la crueldad. Así, a diferencia de lo que la metafísica sostiene, el mal y el Bien no se interrelacionan. El sociólogo polaco Zygmunt Bauman lo expresó con acierto. *No sabemos qué es el Bien, en cambio hemos vivido la experiencia del mal:*

83. K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1994.
84. G. Vattimo, *Después de la muerte de Dios*, *op. cit.*, p. 71.

> Ser moral consiste en saber que las cosas pueden ser buenas o malas. Pero no significa saber, y mucho menos saber con certeza, *qué* cosas son buenas y *qué* cosas son malas. Ser moral significa estar obligado a elegir en medio de una aguda y dolorosa incertidumbre. Pienso que lo que conocemos con mayor claridad es el mal aunque me vería en un aprieto si se me pidiera argumentar esta opinión. En conjunto tenemos pocas dudas sobre el mal: nos sentimos horrorizados, consternados y mortificados, llenos de repulsión y de asco.[85]

Al definir el mal como ausencia del Bien, en la lógica metafísica actúa un principio de crueldad. ¿Por qué? Porque el Bien no admite matices, o se es bueno o se es malo, o hay Bien *Absoluto* o no lo hay, o estamos en el paraíso o en el infierno, no existe otra posibilidad. Por eso la lógica del Bien siempre es, en último término, una metafísica, esto es, una *ontoteología de la Totalidad* que sirve como punto de apoyo a la moral y a la educación. *No hay nada que sea relativamente bueno*. O lo es del todo o no lo es en absoluto. No hay término medio. De la idea del Bien se derivan *principios* de acción y de relación, así como *mediadores* que acaban llevando *por el buen camino* a los que todavía no tienen la suerte o la capacidad de haberlo contemplado. Prestemos ahora un momento de atención a esos mediadores, a esos que dicen haber cruzado las puertas del paraíso, a esos que se erigen en *portavoces* del Bien, a esos *guías* que nos llevaran a la verdad y a la felicidad.

Para esos mediadores el camino al Bien ya está trazado de una vez por todas, y ya lo han recorrido. El pedagogo ha conseguido liberarse de sus cadenas y salir de la caverna. Ha contemplado la luz del sol. Pero eso no es suficiente, porque su vocación proselitista lo lleva a regresar al fondo de la gruta para desatar al resto de los mortales y liberarlos de su error. El conocido «mito de la caverna» de Platón es un buen ejemplo literario y filosófico de lo que llamo *la tentación del Bien*. Sin duda no es necesario siempre presuponer que hay en esos pedagogos

85. Z. Bauman y K. Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 68 s. A lo que Bauman llama «ser moral» yo lo llamaría «ser ético».

una mala fe, de entrada, pero su filosofía está demasiado cerca de la crueldad como para no desconfiar de ella. Quien ha visto el Bien, quien está convencido de haberlo contemplado, tiene la coartada perfecta para imponerlo sin discusión, para no admitir ni tolerar alternativas. *La palabra del Absoluto es incontestable*. No queda otra posibilidad que arrodillarse ante ella. El Bien, la Verdad, la Belleza… ¿quién es capaz de levantar una voz disonante ante estas «santas palabras»? ¿Dónde ha habido tanta maldad como en esas «santas palabras»? Nietzsche se dio cuenta perfectamente de ello en un memorable pasaje de *Así habló Zaratustra:*

> «¡No robarás! ¡No matarás!», a estas palabras se las llamó santas en todo tiempo; ante ellas la gente doblaba la rodilla y las cabezas y se descalzaba.
>
> Pero yo os pregunto: ¿dónde ha habido nunca en el mundo peores ladrones y peores asesinos que esas santas palabras?
>
> ¿No hay en toda vida misma robo y asesinato? Y por el hecho de llamar santas a tales palabras, ¿no se asesinó a la *verdad* misma?
>
> ¿O fue una predicación de la muerte la que llamó santo a lo que hablaba en contra de toda vida y la desaconsejaba? ¡Oh hermanos míos, romped, rompedme las viejas tablas![86]

* * *

Una lógica de la crueldad juzga, clasifica, ordena. No le interesa comprender nada, no puede comprender nada. O, si lo hace, es para acto seguido normativizar. En las primeras páginas de *El arte de la novela* Milan Kundera escribe:

> El hombre desea un mundo en el cual sea posible distinguir con claridad el bien del mal, porque en él existe el deseo, innato e indomable, de juzgar antes que de comprender.[87]

86. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979, p. 280.
87. M. Kundera, *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 17.

El filósofo americano Richard Rorty comenta esta cita de Kundera en su libro *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*.[88] La hipótesis de Rorty es de sumo interés. Heidegger y Kundera coinciden en establecer el fin de la metafísica, pero no en lo que hay que hacer después de su final. Así sus proyectos son radicalmente distintos. La utopía de Heidegger es *pastoril*, mientras que la de Kundera es *carnavalesca*. No hay *espíritu novelesco* en Heidegger. Deberíamos reflexionar sobre esta cuestión, puesto que no es baladí. ¿Qué relación han establecido los diferentes filósofos con la literatura, el arte y la música? Responder a esta pregunta nos puede aportar una buena dosis de luz a la temática que estamos considerando.

Los referentes de Heidegger siempre son *filósofos* (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche) y *poetas* (Hölderlin, Rilke), pero no *novelistas*. ¿Por qué? Quizá porque en la novela hay humor, y la filosofía de Heidegger no tiene nada de humorística. No encontramos en Heidegger referencias a Cervantes, ni a Dickens, ni a Flaubert, ni a Balzac, ni a Kafka, ni a Beckett… La ontología de Heidegger carece de sentido del humor. Solo la palabra de los poetas se ha constituido en la casa del ser. En cambio, la novela —como Kundera la describe en sus ensayos y en sus relatos— no cree en la tentación del Bien, ni en la disyuntiva entre el Bien y el mal, ni mucho menos en la posibilidad de resolver tal disyuntiva. Quizá, a pesar de sus intentos, Heidegger no terminó de liberarse del peso de la metafísica, de la seriedad del ser. *La novela, en cambio, es radicalmente antimetafísica, y su arte nos previene de la tentación del paraíso*. Creer en el Bien, en un Bien Absoluto y, por lo tanto, eterno, inmóvil, universal… y además creer que es posible alcanzarlo, que es posible cruzar las puertas del paraíso y encontrarse cara a cara con el Juez Supremo, es estar convencido de que la historia es superable, de que las situaciones son evitables, de que la contingencia es esquivable, es confiar en que se puede salvar la condición espacio-temporal de la vida. Pero eso solamente podría llevarlo a cabo un ser infinito —no

88. R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 113.

un ser con deseos infinitos, con apetencias infinitas— sino un ser capaz de romper con su finitud, con sus ambigüedades, un *ser sin humor*. Porque los que hablan en nombre del Bien, los que tienen la tentación del Bien, no tienen sentido del humor.

* * *

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche escribe uno de los fragmentos fundamentales para comprender el significado de una lógica de la crueldad:

> Todo concepto se genera igualando lo no igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto «hoja» se ha formado prescindiendo arbitrariamente de esas diferencias individuales, olvidando lo que las diferencia, lo que suscita la idea de que en la naturaleza, además de hojas, hubiese algo que fuese la «hoja», una especie de forma primordial…[89]

Esta cita da el *tono* adecuado para configurar la base de la gramática moral que estamos considerando. La tesis de Nietzsche es clara y rotunda: *la mirada conceptual del mundo es una mirada que unifica*. A esa mirada no le interesa para nada lo singular, lo único o lo distinto, sino solo lo genérico, lo universal. Quizá si nos moviésemos solo en el terreno de las ciencias empíricas la cuestión no tendría más importancia. Pero algo notablemente distinto ocurre si lo aplicamos a las ciencias sociales o humanas, y todavía en mayor medida a la cuestión moral. La lógica moral no puede esquivar la *categoricidad*, no puede eludir la gramática del concepto. A la moral no le interesa lo individual, lo singular, él-ella-ello. Un imperativo moral actúa apelando a lo humano, a la persona, a la dignidad… en una palabra, a lo genérico. A ella le trae sin cuidado el *nombre propio*, o si le importa lo hace porque forma parte de una categoría, porque es esta la que le da su razón y

89. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Obras completas*, vol. 1: *Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 612.

su modo de ser en el mundo, la que lo protege o la que lo deja a la intemperie, su ámbito de inmunidad o su ámbito de exilio.

* * *

¿Por qué respeto a K.? ¿Por qué debo respetarlo? Las morales darán distintas respuestas a esta pregunta: porque es un ser humano, porque es una persona, porque puede llegar a ser humano, porque es como tú, porque tiene dignidad, porque a ti no te gustaría que te lo hicieran… Pero todas ellas tienen algo en común, todas ellas operan según una misma lógica: *lo importante, lo que valoran, no es K. sino el lugar que K. ocupa en la gramática*. Porque ¿qué sucedería si K. no fuera nada de todo eso? ¿Qué pasaría si K. no fuera ni un ser humano, ni una persona, ni pudiese llegar a ser humano, ni tuviera dignidad…? En pura lógica no debería respetarlo. Pero evidentemente K. es humano. Se observa aquí cómo K. ha tenido suerte, tiene la suerte de ser humano, o de ser como yo, o de ser persona… porque según la lógica moral solo lo respeto *por eso*, por nada más. Imaginemos por un momento una gramática en la que K. dejara de ser todo eso…, en la que K. dejara de ser humano, o persona, en tal caso yo no lo respetaría y, además, tendría la conciencia tranquila. Si uno todavía no se ha dado cuenta de la importancia del tema que aquí se está tratando bastará con que eche un vistazo a algunos significativos y terribles fragmentos recogidos en *El libro negro* de V. Grossman e I. Ehrenburg:

> Miles de personas se negaban a admitir una realidad terrible. A saber, que el propio Estado alemán incitaba a cometer aquellas monstruosas atrocidades y las aprobaba. En sus mentes no cabía lo que no era más que *una cruel verdad:* los judíos habían sido puestos fuera de la ley y las torturas, los tormentos, los asesinatos y las incineraciones en vida resultaban ser algo natural y tolerado cuando sus víctimas eran judías.[90]

90. V. Grossman e I. Ehrenburg, *El libro negro*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 86. Las cursivas son mías.

O también:

> Pocas semanas después se emitió una orden que obligaba a todos los judíos a coser una «estrella de David» al lado izquierdo de la pechera de sus abrigos. En cierta forma, la presencia de esas estrellas colocaba a los judíos fuera de la ley. Inmediatamente se apreció un incremento de las agresiones, pues ahora los abusadores actuaban con total impunidad.[91]

Y más adelante:

> También ocurría que encerraran a la gente sin razón alguna. Hombres de las SS irrumpían en un apartamento y se llevaban a alguien detenido. «¿Por qué me lleváis?», preguntaba la víctima. «¿No lo sabes? —le respondían—: Te llevamos porque eres judío y de todas formas acabarás muerto tarde o temprano.»[92]

No resisto citar una última frase:

> Ya no éramos seres humanos: ahora nos habíamos convertido en meros números.[93]

Es el momento ahora de recuperar una idea que ya había quedado anunciada en la introducción de este ensayo. Como el lector recordará, allí se citaba el caso de Hans Mayer, un austríaco que más adelante cambió su nombre por el de Jean Améry. Améry percibió la lógica moral nazi en sus propias carnes. En su libro *Más allá de la culpa y la expiación* cuenta que todo empezó en 1935, cuando se hallaba en un café vienés leyendo un periódico. Allí encontró publicadas las *Leyes de Nuremberg*, y en seguida se dio cuenta de que algo había cambiado. Él, que en aquel momento se llamaba Hans Mayer, se había convertido en una categoría, en un *judío:*

91. V. Grossman e I. Ehrenburg, *El libro negro*, *op. cit.*, p. 191.
92. *Ibid.*, p. 218.
93. *Ibid.*, p. 1090.

> Cuando terminé de leer las leyes de Nuremberg, no era más judío que cuanto lo era media hora antes. Los rasgos de mi rostro no se habían vuelto más mediterráneos y semíticos que antes, mi universo de asociaciones no se había colmado, por arte de magia, con referencias hebraicas, el árbol navideño no se había metamorfoseado, por encantamiento, en el candelabro de siete brazos. Si la condena dictada por la sociedad contra mí tenía un sentido tangible, solo podía significar que a partir de aquel momento mi vida estaba expuesta a la muerte. Sí, a la muerte. Sin duda, tarde o temprano, la muerte se apropia de nuestras vidas. Pero al judío que yo era desde aquel momento —por resolución legal o acuerdo social— se le había prometido irremisiblemente su fin, ya en medio de la vida, sus días eran un estado de gracia provisional revocable en cualquier instante.[94]

Las reflexiones de Améry muestran con suma claridad la forma de operar de la lógica nazi, que no difiere en lo sustancial de cualquier otra lógica moral. Él, Améry, no ha cometido ningún crimen. No ha hecho nada. Simplemente ha leído una ley en la que se le considera un *judío*. Él ya era judío, pero ahora ser judío significa otra cosa:

> A partir de aquel momento, ser judío para mí significó ser un muerto en vacaciones, un candidato a morir, que solo por azar todavía no se encontraba allí donde, según la ley, le correspondía por derecho estar, y ese estado de ánimo, con muchas variantes, con diversos grados de intensidad, se ha conservado hasta el día de hoy. La amenaza de muerte que sentí por primera vez con toda claridad al leer las leyes de Nuremberg implicaba también aquello que habitualmente se denomina la «degradación» metódica de los judíos por los nazis. Formulado en otras palabras: la privación de dignidad expresaba la amenaza de asesinato.[95]

La última frase de Améry es la clave para comprender el procedimiento básico de la lógica moral. Este exige la aplicación de unas categorías y

94. J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 171.
95. *Ibid.*, p. 172.

unas normas preexistentes (en este caso las leyes de Nuremberg) a un «singular», a un «nombre propio», a un «único» que desde entonces deja de ser considerado «único» y se convierte en «uno», en «un judío». Así funciona el mecanismo moral, lo que provoca que su lógica sea cruel, porque esa misma moral que nos exhorta a cumplir la ley nos impide ver el singular como lo que es, un «singular», y solo lo vemos como un «caso» de una clasificación, solo lo contemplamos como una categoría. No es que Améry no sea visto, o que sea invisible, no, lo que ocurre es que es visto *como un judío:* «Tú, judío, ¿adónde vas? Te he reconocido…». Lo de menos es su nombre, porque ya carece de él, lo de menos es lo que ha hecho en su vida, lo de menos es lo que ha estudiado, su biografía, todo eso ya no cuenta. Lo decisivo es que *la ley* (una ley que puede ser política, jurídica o moral) lo ha convertido en un judío, lo ha clasificado como un judío y, por lo tanto, ya puede ser deportado, ya puede ser exterminado.

* * *

Precisamente por eso es necesario diferenciar entre la moral y la ética.[96] Esta, a diferencia de la moral, no es categorial. Surge en este instante, en el momento o en la situación en la que uno rompe con las categorías, con las clasificaciones y con las normas, y «se la juega». La ética irrumpe en una situación en la que no tengo más remedio que *ponerme en riesgo*, en una situación que me demanda una respuesta inaudita. Por eso he insistido a menudo en que la moral y la ética no pueden nunca coincidir, y, de hecho, sería muy perverso que coincidieran. Digámoslo una vez más: la moral, al menos en su sentido moderno, no puede evitar operar según una lógica que ordena un respeto categorial o conceptual, y, por la misma razón, universal. Pero detrás (o dentro) de este respeto hay crueldad, porque no se respeta *al que sufre porque sufre* sino que solo se lo respeta *porque forma parte de un marco categorial* en el que la propia lógica lo ha ubicado y en el que solo en él

96. De esta cuestión me ocupé ampliamente en J.-C. Mèlich, *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010.

cobra significado. En la moral se respeta al otro porque previamente se lo contempla categorialmente como persona, o como ser humano, o como digno…, esto es, solo si esa clasificación categorial *le da derecho al respeto*, si su ser-categorial ha sido considerado por la moral como un ser digno de respeto o de reconocimiento. La ética, en cambio, pone en jaque esa lógica de la universalidad moral al reclamar una respuesta singular y única, una respuesta irrepetible, imposible de generalizar, una respuesta que rompe los marcos, que hace trizas las categorías, los conceptos y las clasificaciones.

El nazismo no es una ausencia de moral sino un ejemplo de ella. Opera según la misma lógica moral moderna, una lógica que acaba tarde o temprano *legitimando* relaciones, tratos, prácticas que *no* se circunscriben a un singular por ser singular, a alguien de carne y hueso que nace, sufre y muere, sobre todo muere. Después de las leyes de Nuremberg Hans Mayer ya no será nunca más Hans Mayer, será un *judío*, y eso significa que ya no es una persona, que ya no posee dignidad, que ya puede ser deportado y convertido en ceniza en el crematorio. Así funciona la lógica moral, una lógica que normativiza un «trato» al margen del nombre propio, esto es, al margen de la situación, de las relaciones y de los contextos. Y hay que darse cuenta de que «legitimar» significa tanto respetar al otro como no hacerlo, significa tanto protegerlo como aniquilarlo. Porque si no se respeta a alguien en función de su nombre propio sino de su clasificación categorial, necesariamente tampoco se respeta al que no tiene cabida en esa misma clasificación, y siempre habrá alguien, un «ente», que quede al margen del manto protector de la lógica moral. Leer la obra de Jean Améry nos ayuda a no olvidar que somos herederos de Auschwitz, que la lógica de Auschwitz todavía sigue vigente.

Es verdad que la moral exige un respeto al otro, pero lo decisivo, lo relevante, es que no exige un respeto al otro *por ser singular* sino por su pertenencia a un sistema categorial. El respeto moral al otro no es una exigencia o una demanda que provenga del otro, de su nombre propio, de su sufrimiento único (o de su *rostro*, como diría Levinas) sino de la lógica moral en la que habito. Así funciona la moral y, por eso, es una lógica de la crueldad. Además, y esto es especialmente

claro en las morales modernas, debe ser un respeto que se pueda universalizar. Esa exigencia de universalidad —recordemos lo que decía Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*— es lo que convierte a mi respuesta al dolor del otro en una respuesta moral. Pero ¿acaso esto no es cruel? ¿No nos damos cuenta de que en tal caso lo de menos es el dolor del otro y lo importante es, sin duda, las condiciones (teóricas) en las que se da la respuesta. «Si no se puede universalizar entonces no debe hacerse.» ¿No es una lógica cruel la que opera en esta afirmación?

* * *

Decía en la introducción de este ensayo que *un singular es lo no igual a ningún otro, es lo insustituible por ningún otro*. Ahora es el momento de aportar algo más de luz a esta idea. Aquí es *o todo o nada*, sin término medio, sin matices. Si la lógica de la moral es una lógica metafísica no hay posibilidad alguna de encontrar excepciones que no confirmen la ley. La lógica moral es una lógica de la crueldad porque se mueve en la plenitud extrema. O se es bueno o se es malo, o se es justo o se es injusto, o se es moral o se es inmoral. En eso consiste la plenitud. En el binomio amigo-enemigo, o conmigo o contra mí. La lógica de la moral no soporta ni el fragmento, ni la ausencia, y mucho menos el espectro, la huella o la disonancia. Todo encaja, todo debe encajar.

Una lógica de la crueldad configura unos horizontes morales que aseguran alcanzar una plenitud de sentido. Algo así, en un principio, parece prometedor. Sin embargo, si lo pensamos algo más detenidamente, resulta algo muy diferente, resulta escalofriante. En primer lugar la promesa de la plenitud del sentido atenta directamente contra un aspecto antropológico que se sitúa en el punto de partida de todo lo humano: la finitud. Como ya hemos visto en otros lugares, la finitud no es la muerte sino la vida, es el trayecto que se traza entre el nacimiento y la muerte. Si la finitud es el punto de partida de lo humano entonces no es posible eludir la vulnerabilidad y la fragilidad, los contextos y las relaciones, los adverbios y los adjetivos, el espacio

y el tiempo.[97] Pero la lógica moral nos asegura que el cumplimiento de la ley otorga una vida plena de sentido. Sin embargo, algo así no está al alcance de un ser finito. Es verdad que es propio de la finitud el deseo de infinitud, de plenitud, pero es un deseo que no tiene más remedio que permanecer como deseo, es un deseo imposible, como todo verdadero deseo. Desear es ir más allá de sí, más lejos de uno mismo, más allá de todo, de toda inmanencia, de todo ser. Por eso, el deseo, si de verdad es deseo, no puede realizarse. El deseo es aporético. Su aporía consiste en que siempre se desea lo imposible de alcanzar y, no obstante, algo así, lejos de negar la naturaleza del deseo, la corrobora. El dramaturgo y narrador irlandés Samuel Beckett ha realizado en su obra una profunda «fenomenología del deseo». *Esperando a Godot*, la tragicomedia de Beckett, es la representación más evidente de lo que aquí se intenta argumentar. Beckett nos ha enseñado que *Godot* no llegará nunca, pero a pesar de ello, o quizá precisamente por ello, no es posible dejar de desear su llegada.[98]

Lejos de ser cruel, Beckett nos desvela el mecanismo de la lógica moral. Desde la primera frase que pronuncia Estragón («No hay nada que hacer») hasta la última («Nos vamos». *No se mueven*) toda la pieza es una antinarración que expresa un deseo que, como todo verdadero deseo, es imposible. El espectador no lo sabrá hasta el final, pero Godot no vendrá, y no vendrá porque no se trata de un deseo cualquiera, porque Godot no expresa algo concreto, *un* deseo, sino el Deseo, la Plenitud, la Verdad, el Bien, la Felicidad. La finitud antropológica no niega el deseo, al contrario, lo abre, pero advierte del peligro de la totalidad, de la *tentación* del Bien, de la tentación de creer que el Bien, que lo Absoluto, podrá ser poseído, que el paraíso podrá ser habitado. Godot no llegará porque su venida sería la muerte de Vladimir y de Estragón. El sentido de sus vidas no es Godot sino el deseo, esto no debería olvidarse. Lo que los mantiene vivos no es Godot, que no saben quién es, ni qué demonios quiere, ni siquiera lo conocen. No, lo que los

97. Véase J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2012 (2.ª ed. revisada y ampliada).

98. S. Beckett, *Esperando a Godot*, en *Teatro reunido*, Barcelona, Tusquets, 2006.

salva es estar juntos, nunca se separan, y el deseo del Absoluto. Quizá en un supuesto tercer acto de la obra, Vladimir ya empezaría a sospechar que la espera es inútil, y Estragón no recordaría nada, pero a pesar de todo, es seguro que ellos, Didí y Gogó, seguirían *esperando a Godot*.

3.5. *La fidelidad y el significado, o las calles de dirección única*

> Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo.
> (Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*)

Una lógica de la crueldad se construye sobre la base de una norma de decencia innegociable: la fidelidad. Podría decirse de otro modo: la crueldad es el resultado de una lógica que no soporta ni la disidencia ni a los disidentes, y que por lo tanto impone la rigidez. *La moral es una gramática de la rigidez.* Ahora bien, si aceptamos la finitud como punto de partida antropológico también estamos admitiendo que nuestra vida es una disonancia y no una adecuación al mundo —a la herencia, a los horizontes morales que hemos heredado al nacer—. Es verdad, en todo caso, que algo así es difícil de aceptar, porque el que vive inmerso en un horizonte moral no está de acuerdo con un principio o una ley *por lo que* el principio o la ley dictan o mandan, sino *porque* dictan o mandan. Nietzsche lo observó con agudeza. Si hay moral, dice en *Aurora*, hay obediencia a la tradición, a las costumbres, al *mundo*. Y esta es, escribe, una tesis principal.[99] Para Nietzsche una tradición es una autoridad superior a la que se obedece no porque nos ordene algo útil o importante, al contrario, simplemente se la obedece porque hay que obedecerla, porque *ordena*.[100] La obediencia a los principios, a las normas y a las leyes es una fuente de seguridad. Alguien, desde lo alto, piensa por mí, alguien, desde lo alto, decide por mí. Pero también esa fidelidad es una fuente de arrogancia, de

99. F. Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 67.
100. *Ibid.*, p. 68

tiranía y, sobre todo, de crueldad.[101] La fidelidad, así entendida, es un mecanismo de protección y de legitimación de las relaciones conmigo mismo, con los demás y con el mundo.

* * *

Somos herederos, pero ¿acaso un heredero no debe cuestionar la herencia?[102] ¿Acaso no es verdad que siempre que hay herencia también existen la duda y el cuestionamiento? ¿Puede un ser finito (heredero, gramatical, situacional, relacional) ser fiel sin dejar de ser finito? Porque, como escribe Paul Celan: «Solo si soy desertor soy fiel».[103] Esta es la paradoja: para un ser finito ser fiel es desertar. *Solo el que no es fiel es fiel a su condición finita.* Lo que se convierte en categoría operativa de una lógica de la crueldad es la fidelidad que se otorga a un principio que ha obtenido un reconocimiento sagrado. ¿Qué significa esto? ¿Qué quiere decir *sagrado*? Levinas se encargó de mostrar las diferencias entre *lo sagrado* y *lo santo*, y ahora es el momento de recordar algunas de las ideas del pensador lituano. Escribe Levinas que «lo sagrado no es la santidad».[104] Dejémonos inspirar por las palabras de Levinas. No es lo mismo lo sagrado que lo santo. La ética habita el tiempo de lo santo, la moral el espacio de lo sagrado. A la moral no le importa lo santo, sino lo sagrado, esto es, las calles de dirección única, la fidelidad, la ortodoxia y la dogmática. La supuesta y repetida desacralización del mundo no ha supuesto la desaparición de lo sagrado. Al contrario, lo sagrado persiste bajos múltiples rostros, y la moral es uno de ellos. No vivimos una época de crisis de moral sino de exceso. La lógica moral omnipresente se configura sobre la base de un principio sagrado que debe ser respetado a toda costa,

101. J. Shklar, *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2010, p. 63.
102. J. Derrida, *Papel máquina*, Madrid, Trotta, 2003, p. 324.
103. P. Celan, «Alabanza de la lejanía», en *Amapola y memoria*, Madrid, Hiperión, 1996, p. 67.
104. E. Levinas, *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997, p. 110.

cueste lo que cueste. A este principio se le debe rendir pleitesía. Esto significa que está por encima del nombre propio, de las situaciones, de los contextos. No hay excepción, no se tolera excepción alguna. Sin duda, lo sagrado da seguridad al que lo adora, pero, al mismo tiempo, el precio a pagar es alto porque no contempla la singularidad, porque lo sagrado es un principio, y la moral vive de los principios. Lo que hay que hacer para deconstruir la lógica de la crueldad no es sacralizar a la persona sino todo lo contrario, desacralizarla. Para romper con la lógica cruel de la moral es necesario iniciar una vía de desacralización.

* * *

La fidelidad es una «calle de dirección única».[105] No hay vuelta atrás, no hay reversibilidad. La lógica moral utiliza el procedimiento «fidelidad» para ejercer su poder, un poder que, al mismo tiempo, será bien recibido por el que es sometido. ¿Por qué? La respuesta es sencilla, porque obtiene a cambio algo muy preciado, la seguridad. La moral da seguridad, ofrece respuestas a priori, respuestas que son aplicables en todo tiempo y en todo espacio. Por eso ser moral es sentirse protegido por un manto en el que todo está previsto, en el que todo está controlado, en el que todo está supervisado de antemano. Solo hay algo que uno no debería olvidar: ser moral es no poder disentir, no poder pensar, no poder decidir. La lógica moral es una lógica en la que la decisión singular, situacional, *hic et nunc*, está ausente, porque todo está decidido *ab initio*.

Según esta lógica, ser fiel significa un sometimiento absoluto al poderoso. Y es una *calle de dirección única* porque el que detenta el poder sabe que está situado más allá del espacio y del tiempo, más allá de las transformaciones. El otro, su súbdito, ya no le ofrece ni le aporta nada. El súbdito es el que obedece, es el que es fiel. Ser fiel quiere decir ser agarrado. Como mostró Elias Canetti en *Masa y poder*,

105. Tomo la expresión del libro de W. Benjamin, *Dirección única*, Madrid, Taurus, 1988.

el acto decisivo del poder —allí donde se ha manifestado con mayor evidencia y desde tiempo inmemorial tanto entre los animales como entre los hombres— es el *agarrar*. La fidelidad se expresa en la *garra*. En ella se muestra su grado máximo de concentración, y la lógica moral conoce bien este procedimiento porque es una lógica de los principios que desprecia las metamorfosis. La moral no soporta el cambio. Su lógica exige una extrema fidelidad, *agarra* a sus súbditos sin dejar opción alguna a la deserción, a la disonancia... El que impone su ley quiere tener a sus fieles servidores a sus pies, privarlos de resistencia, obligarlos a obedecer incondicional y categóricamente.[106]

* * *

Pero, además de la fidelidad, hay en la lógica moral otra calle de dirección única: el significado. No hay que confundir el significado con el sentido. Una lógica moral es aquella en la que el significado devora al sentido, es una lógica en la que *lo explícito* aniquila a *lo implícito*. El significado siempre se puede explicitar, mientras que si el sentido se explicita desaparece como «sentido» y queda destruido por el significado. Una lógica moral es fagocitadora, engulle todo lo que no es ella misma, todo lo que no se reduce a sí misma, todo lo que escapa a su estrategia, es una lógica de la claridad y de la distinción, en la que sus principios no pueden ser ambiguos, en la que no hay lugar para la interpretación. Una lógica moral es una lógica del significado, y este es una calle de dirección única.

Que una proposición tenga significado quiere decir que puede establecerse no solamente una relación entre el signo y lo que el signo significa, esto es, el objeto significado, sino que, además, es posible describir el mecanismo o la operación mediante la que el significado será establecido. En otras palabras, no existe significado si no hay posibilidad de que lo que significa se pueda decidir de una manera u otra *definitivamente*. El significado de una palabra, por ejemplo, se concreta mediante una definición o mediante un uso. En ocasiones

106. E. Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002, p. 259.

no somos capaces de determinar con precisión qué significa algo pero podemos usarlo, y entonces su significado viene dado por el contexto de la frase en la que la palabra se utiliza. Wittgenstein se ocupó de esta cuestión en las *Investigaciones filosóficas*. En cualquier caso, si el significado existe, entonces es inevitable que se pueda decidir de forma inequívoca, y, por lo tanto, se tiene que poder especificar el *método* por medio del cual el significado se determina. Pero lo que sucede en una lógica de la crueldad, para decirlo sin rodeos, es que se elimina la diferencia entre el significado y el sentido, o, dicho de otro modo, se reduce todo sentido a significado. Y aquí radica la crueldad, porque si algo está claro es que *el sentido no es equivalente al significado*.

Una lógica es cruel si no tolera el sentido, si no lo soporta, si el sentido la inquieta y la hace temblar. Pero ¿por qué sucede tal cosa? Precisamente porque, como ya se ha visto a lo largo de este ensayo, la crueldad viene dada por la intolerancia frente a la ambigüedad, y el sentido —precisamente porque es sentido y no significado— no puede ser sino ambiguo. Digámoslo de otro modo. El significado de una palabra, de una proposición o de un signo —el significado de un ente en general— debe ser claro. La ambigüedad pone en jaque al significado. Lo que algo significa no puede ser confuso o difuso. En cambio, en el caso del sentido sucede todo lo contrario. Un sentido no ambiguo, un sentido claro y distinto, es imposible, desaparece como sentido. Las ideas cartesianas «claras y distintas» tienen significado pero carecen de sentido. El sentido vive de los claroscuros, de las situaciones paradójicas. El sentido se alimenta de zonas de sombras. Es aporético y, por eso, no es un horizonte, porque no pertenece al mundo sino a la vida, o, mejor todavía, pertenece a tensión entre el mundo y la vida, entre la realidad y el deseo. El sentido es algo por hacer, algo por venir, algo que no puede heredarse. El sentido, a diferencia del significado, no es una calle de dirección única.

* * *

Al ser humano el mundo se le aparece en su vida cotidiana no como un conjunto de cosas, ni tampoco como una serie de hechos más o

menos objetivos, sino como unos entes dotados de significado. Heredamos un mundo interpretado, un mundo con significado. Educar es, entre otras cosas, transmitir el significado de los *entes* del mundo: de los objetos del mundo, de las situaciones del mundo, de las normas del mundo. Uno no da significado a los entes sino todo lo contrario, son los entes los que ya poseen un significado que uno tiene que aprender a reconocer. Entonces «dar significado» no es, en ningún caso, inventarlo o crearlo, sino reconocerlo, pero si el significado se reconoce es porque previamente ya ha sido establecido. El significado es un a priori social.

Desde una perspectiva antropológica, el significado tranquiliza, es una *praxis de inmunidad*. Llegar a una cultura totalmente desconocida inquieta porque no somos capaces de reconocer su gramática, esto es, el significado de sus «entes», de sus símbolos y signos, de sus mitos y sus ritos. Llegar a una cultura inquieta porque hay entes que no sabemos qué significan y, por lo mismo, tampoco sabemos qué son. Va tan unido el *ser* al *significado*, nos han educado en una implicación tan estrecha entre uno y otro, que lo que no podemos comprender significativamente parece que no sea, o que sea ilógico, absurdo. De eso se aprovecha la lógica moral, porque, aunque mi mundo se me aparece significativamente, nunca se me aparece *totalmente* dotado de significado. Inevitablemente, el mundo tiene grietas, intersticios, porque suceden acontecimientos que rompen lo que estaba previsto. Aquí se pone en marcha la lógica. Una lógica de la crueldad tiene por objeto no dejar espacios vacíos, no dejar entes sin significado, no dejar situaciones o sucesos absurdos.

* * *

La distinción entre el sentido y el significado es crucial para establecer una diferencia entre la moral y la ética. Porque si la moral hace referencia al significado la ética vive del sentido. En toda moral es imprescindible establecer a priori el significado de sus conceptos y de sus categorías. No puede dejar lugar a dudas. Como hemos dicho repetidamente a lo largo de este ensayo, en la moral tiene que quedar

claro, por ejemplo, quién es persona y quién no lo es, quién tiene dignidad y quién no, cuándo y de qué manera se obtiene el estatuto de persona, y si en algún caso se puede perder… En toda moral opera una especie de *dispositivo cartesiano:* sin el significado claro y distinto de sus conceptos una moral no puede funcionar. Pero precisamente por eso, porque toda moral vive de una lógica del significado y elimina toda referencia al sentido (o quizá reduce el sentido al significado), en toda moral se oculta una lógica de la crueldad.

Toda lógica es cruel porque es inflexible, inmóvil, porque no es capaz de matizar, y este es precisamente el modo de funcionar de la moral. La moral dice lo que dice, y, además, tiene y debe decirlo claramente. La ética, en cambio, dice *más* de lo que dice, dice otra cosa que lo dicho, dice más allá de lo dicho, dice *de otro modo*. La ética muestra; no funciona según un dispositivo cartesiano, sino todo lo contrario. La ética es lo que pone en jaque los procedimientos y principios de claridad y de distinción. La moral nos ha dicho *qué* debemos hacer, qué debemos pensar, qué debemos sentir, qué debemos responder. La ética, en cambio, nos dice *que* tenemos que responder sin saber a ciencia cierta *qué* debemos hacer. Si la moral necesita del significado, la ética vive del sentido.

Si hay sentido hay *resonancia*. Podría decirse que el sentido es como un eco, como una resonancia. Pero también, y esto es decisivo, si hay resonancia también hay *disonancias*. El sentido (se) muestra y al mostrar(se) dice más allá de lo dicho, dice lo que trasciende a lo dicho. Si hay sentido no solo hay «lo que hay», «lo que es el caso», sino lo otro, lo diferente, tanto lo que es distinto como lo que difiere, lo que no se puede concluir. Y tal es el espacio en el que surgen las resonancias. El sentido es evocador y, en su evocar, es disonante, es ambiguo y no acaba de resolver la ambigüedad. No se puede terminar, ni concluir, ni pactar. El sentido no se puede cerrar, queda siempre abierto, vive en lo abierto. En cambio, el significado no es amigo de resonancias, porque no le interesa más que la fidelidad a lo dicho, a lo nombrado, a lo expresado. Por eso, el significado de un deber es lo que el deber ordena y su total cumplimiento, sin excepciones. Aquí no hay lugar a ambigüedades. No puede *resonar* el deber, puesto que *si* hay sentido

también hay duda, y el deber es categórico. El deber es cruel porque manda lo que manda, ordena lo que ordena, y su ausencia de sentido no viene dada *por lo que* ordena sino *porque* ordena.

De ahí esa terrible sensación que tenemos al leer «Ante la ley», de Kafka. *La ley tiene pleno significado pero no tiene sentido*. La moral va ligada al espacio público, no al privado. El espacio privado es un espacio que se pretende protegido de la moral (de la moral pública, porque toda moral es pública). En contrapartida, *la moral denigra el tiempo*, no es amiga del tiempo, porque no transcurre, al contrario, le interesa la fijación. En los Estados totalitarios, sean del signo que sean (políticos, religiosos, o ambos a la vez), no se soporta lo privado, esto es, lo público invade lo privado, tanto a nivel político y jurídico como a nivel moral. Esto significa que lo privado no queda libre de la ley (de la ley moral en este caso), no hay espacio libre de ley y, por lo mismo, no hay individuo (o ciudadano) que pueda ocultarse a la ley (moral).

3.6. *Figuras de lo monstruoso: el extraño, el intruso, el perverso*

> Lo que es tan inquietante de los monstruos no es la amenaza externa que plantean, sino lo que nos enseñan sobre nosotros mismos. Al mirar fijamente al otro, me veo a mí mismo. Si somos honestos, tenemos que admitir que nunca podemos estar seguros de quién es un monstruo y quién no lo es.
> (Mark C. Taylor, *Reflexiones sobre morir y vivir*)

Tres figuras ponen en jaque a una lógica de la crueldad. Son las *figuras de lo monstruoso:* el extraño, el intruso y el perverso. Frente a ellas la moral activa sus dispositivos de apropiación y de defensa porque constituyen ataques frontales a su lógica. Como vamos a ver, estas figuras no son fáciles de controlar, de dominar y de clasificar. Y no lo son porque no están en su sitio, porque no tienen un sitio propio. Lo monstruoso desafía los órdenes, las intenciones y los significados. No hay lógica capaz de dar cuenta de su radical heterogeneidad. Lo monstruoso es la excepción por definición, la figura alrededor de la

que se inquietan y organizan las instancias de poder, las lógicas de la moral, las normas de decencia.[107] Pero al mismo tiempo la moral —así como también el derecho— necesita de estas figuras monstruosas, y las necesita para poder dar ejemplo de lo que no se debe hacer, decir, o pensar, lo que no se debe ser. Son sus *referentes inmorales*.

Lo monstruoso surge en el momento en el que aparece un desorden en la ley, sea social, moral, jurídica, religiosa o metafísica. Ahora bien, el monstruo no es un simple lisiado. La lisiadura, sin duda, también trastorna el «orden natural», pero, como advirtió Foucault, no es una monstruosidad porque encuentra su lugar en el derecho (civil o canónico).[108] Y algo parecido podría afirmarse de la moral. El lisiado puede, y de hecho así sucede, encontrar su lugar en el marco sígnico-normativo, a menudo un *lugar piadoso*, puede encontrar su lugar porque la moral puede, de una forma u otra, prever esta figura y contemplar en sus normas de decencia un acto de piedad con ella, pero lo monstruoso es otra cosa. La monstruosidad es una *irregularidad natural extrema* que, cuando aparece, rompe radicalmente los marcos legales y legítimos, los pone en cuestión. La moral no puede funcionar con lo monstruoso, aunque tampoco pueda hacerlo sin ello. Lo necesita como su cara oculta, como su cara oscura. El monstruo es la casuística necesaria que el desorden de la naturaleza exige en la moral. Lo monstruoso es lo desordenado que no puede ser sometido a un orden, que no puede ser comprendido en una norma de decencia. Es *lo indecente* por definición. El monstruo humano es, como dice Foucault, una vieja noción cuyo marco de referencia es la ley. Es una noción jurídica, pero en un sentido amplio, puesto que no solo se trata de las leyes de la sociedad sino también de las leyes de la naturaleza. «El campo de aparición del monstruo es un dominio jurídico biológico.»[109] Pero habría que añadir que lo monstruoso es también una noción moral, una noción que va más allá de lo natural y de lo legal, una noción que abarca lo legítimo, el Bien, una noción que trastorna el referente

107. M. Foucault, *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001, pp. 59 ss.
108. *Ibid.*, p. 65.
109. *Ibid.*, p. 293.

absoluto y que no permite su reeducación. Por eso no puede ser más que exterminado o convertido en una simple y rara excepción. Las normas de decencia lo necesitan como su referente invertido y posee un importantísimo valor pedagógico, un valor de contraejemplo, el valor de lo que no se deber ser, lo que no se debe hacer.

* * *

Toda moral es intencional. *Intencionalidad* significa que algo es comprendido como *algo*, es pensado como *algo*, es concebido y tratado *en función de* un significado predeterminado, desde una perspectiva concreta dada de antemano.[110] Nunca percibimos lo que percibimos al margen de un horizonte de significado. Pero lo decisivo aquí es darse cuenta de que este horizonte no solo es epistemológico sino también moral. Como ha mostrado repetidamente Emmanuel Levinas, en la fenomenología de Husserl, como en toda la tradición filosófica occidental, hay un privilegio de la representación, del saber, de la ontología y, también, de la lógica.[111] La metafísica es una especie de *teatro* que pretende reducir lo radicalmente otro (lo extraño) a lo mismo, el sentido al significado, el acontecimiento al orden, la ética a la moral. La metafísica es un teatro porque es una representación del mundo, y nosotros somos sus espectadores. Asistimos a una obra en la que se nos muestra que hay algo inmutable *(lo mismo)*, a cuyo orden todo *(otro)* debe ser sometido. Asistimos a una representación

110. Sobre el significado fenomenológico de «intencionalidad» véase E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, 1985, § 84: «La intencionalidad, tema fenomenológico capital»; así como E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2012, especialmente la cuarta lección. Remito, para comprender el alcance de esta noción, al texto de J.-P. Sartre publicado en *Situations I*, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», París, Gallimard, 1947 .

111. Una importante crítica a la intencionalidad husserliana es la de E. Levinas, «La conscience non-intentionnelle», en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991, pp. 141 ss. (trad. cast.: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2000).

que, como toda buena representación, se oculta, no se muestra a sí misma, pero opera, actúa, crea y fabrica modos de ser. El principal, al menos para el tema que nos ocupa, está claro: *ninguna metafísica tolera la alteridad*.

Por eso la lógica moral intentará «introducir» a lo monstruoso en un horizonte de significado axiológico, normativo y prescriptivo. La lógica no pretende decirnos simplemente *lo que* es sino incluso *si* es y, por lo mismo, cómo debe ser tratado y considerado. Si la lógica triunfa será comprendido, pero la comprensión es también una forma de prescripción. Es evidente que no hay comprensiones neutrales o meramente intelectuales. La comprensión tiene un elemento performativo. Aun así, el extraño, el intruso y el perverso son figuras que se resisten a esa comprensión, son figuras que hacen saltar por los aires las categorías morales y, a menudo, dejan a los que en ellas viven en *fuera de juego*.[112] Pero, como he dicho más arriba, la lógica moral es fuerte y poderosa, y sabe que, al mismo tiempo, las figuras de lo monstruoso le sirven para realizar una *función pedagógica* de primera magnitud. Si logra su propósito de situarlas a la distancia y en el lugar adecuado, para la moral *lo monstruoso será el contraejemplo vivo de lo que no se debe hacer, decir, pensar o ser*. Lo monstruoso es la cara oculta de aquello que la lógica moral necesita que siga estando presente para poder activar sus dispositivos.

* * *

Lo extraño es lo opuesto a lo propio. Por eso, sostener que una lógica de la crueldad vive de lo propio equivale a afirmar que no tolera lo extraño. Y esto es precisamente lo que sucede. Pero ¿qué es lo extraño y por qué la moral no lo soporta? ¿Por qué la lógica moral tiene que encontrar mecanismos para conjurar su presencia? ¿Por qué, en el

112. Sigo en parte las aportaciones de B. Waldenfels, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», en B. Waldenfels e I. Därmann (comps.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Múnich, Wilhelm Fink, 1998, p. 40.

fondo, toda moral es una reducción de lo extraño a lo propio, del extranjero al nativo, de lo inquietante a lo familiar? Hay algo que parece indudable, es el hecho de que lo extraño aparece como lo extraordinario, como lo que escapa a todo orden, como lo que se sitúa en sus márgenes, como lo que los rompe y los sacude. Por eso la moral tiembla y se inquieta ante lo extraño, porque no puede someterlo, porque le resulta imposible organizar su presencia inquietante. A partir de aquí se pone en funcionamiento su trama categorial.

La pregunta por lo extraño no viene de lejos. De hecho podría decirse que, hasta el siglo XIX o incluso en el XX, lo extraño no es un tema filosófico en el mundo occidental, y si acaba siéndolo es porque hay un cambio radical en la concepción del sujeto y de la historia. *Xénon* es una palabra ausente, y este vacío, debería hacernos pensar. ¿Por qué lo extraño no ha sido, en nuestra tradición, ni una pregunta ni un problema? En primer lugar tenemos la palabra: *extraño*. Término ambivalente donde los haya, puede significar varias cosas: «lo que está fuera de mi espacio», «lo que pertenece a otros», «lo que es de otro género»… Todos estos significados, no obstante, parecen tener algo en común, algo que estamos notando desde hace un rato: lo extraño inquieta, lo extraño desafía. En una primera acepción, la que hace referencia al espacio, al lugar, lo extraño es sinónimo de *extranjero*.[113] En una segunda, es *lo contrario de lo propio*, y finalmente en una tercera *se contrapone a lo familiar* y, por lo tanto, es algo que no merece confianza. Si partimos de un universo ordenado —*kósmos*— lo extraño surge a modo de déficit, como algo que no debería estar allí y que debe ser erradicado, como algo que todavía no es propio y, por lo tanto, como algo *relativamente* extraño. Desde esta perspectiva, lo extraño es concebido como una transformación de lo propio, como un momento de lo universal, como algo que *tarde o temprano* llegará a ser normalizado y reconocido. En la tradición filosófica occidental lo extraño pierde su presencia inquietante y, por lo tanto, desaparece como extraño, desaparece porque solo es *relativamente* extraño. Llegará

113. A. Schütz, «El forastero. Ensayo de psicología social», en *Estudios de teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

a ser propio, común, llegará a ser asimilado, algo que para la tradición metafísica es simplemente una cuestión de tiempo.[114] Lo extraño inquieta porque no se deja clasificar, porque no se deja situar en un orden. Lo extraño es *extraño* porque no permite ser ordenado, urbanizado, porque no puede ser localizado ni familiarizado. En el momento en el que un marco categorial le encuentra significado, lo extraño —en su sentido radical— se disuelve. Es aniquilado no solamente porque es lo que sobrepasa nuestra capacidad de apropiación sino porque se adelanta a toda lógica, a toda clasificación. Lo extraño es un desafío, por eso desgarra lo propio. No puede ser poseído. Es lo que desintegra el orden sígnico, simbólico y normativo, la gramática que nos hace sentir bien, que nos produce comodidad y previsibilidad.

En una primera aproximación, una lógica de la crueldad parece intolerante con lo extraño. No lo soporta, porque toda lógica ordena, es *ordenante*, y, al serlo, convierte (o traduce) lo extraño a lo propio, lo otro a lo mismo, lo desconocido a lo conocido. Pero también deberíamos sospechar de esas «lógicas tolerantes» que *reconocen* a lo extraño, que lo aceptan, porque hay algo ahí que no encaja, porque, como vamos a ver más adelante, para la lógica el *reconocimiento* no es más que el paso previo a la dominación y, por lo tanto, a la disolución de lo extraño, porque la lógica es orgullosa, no puede ser ni inquietada ni amenazada. Vive de la seguridad de los grandes principios y de las respuestas absolutas, de la coherencia extrema y de la ausencia de fisuras. No admite excepciones. Estas son siempre excepciones *que confirman una regla*, no son excepciones que la ponen en jaque. Las lógicas tolerantes convierten lo extraño en *distinto*. Como ha señalado el filósofo coreano Byung-Chul Han, la extrañeza se ha reducido a una fórmula de consumo: «Lo extraño se sustituye por lo exótico y el turista lo recorre».[115]

Ya hemos visto que una lógica moral de la crueldad es *moral* porque tiene como cometido el hecho de configurar unas normas de decencia

114. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.
115. Han, B.-C., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012, p. 14.

que imponen una clasificación, una rutina, un método, una identidad, y lo extraño es precisamente lo que desafía a todo esto, es lo que desordena. Puede decirse, en una palabra, que lo extraño es el desorden estructural, y la moral es cruel con ese extraño porque, a veces de forma sutil, no lo destruye salvajemente, sino que lo absorbe *amorosamente*. En este caso, la moral ejerce una «función tutelar» que acaba siendo humillante. Acoge (supuestamente) a lo extraño, un extraño que ya no es tal sino solo distinto o exótico, *por su propio bien*. Le dice que se encontrará protegido bajo sus normas de decencia, que si se somete a su lógica nada ni nadie podrá hacerle frente. Si lo extraño cede y acaba formando parte de la administración que teje la lógica, entonces ya no hay salida, porque una lógica moral es cruel no tanto por su capacidad represiva sino sobre todo por su actividad administrativa. Kafka nos lo enseñó en *El castillo:* todo debe ocupar su lugar, un lugar que no puede dejar espacio a ambigüedades. Al ser administrado, lo extraño pierde su diferencia, su radical alteridad, y también, claro está, su poder amenazante. Entonces la lógica consigue su propósito, que no es otro que conjurar su intranquilidad. Lo extraño, que había desafiado la lógica moral, ahora es normalizado y reconocido *como distinto*, quizá sin una pizca de violencia, pero con una crueldad sin límites. Ahora bien, la tranquilidad no podrá ser completa. El cosmos no puede eludir la amenaza del caos. La lógica rechaza lo extraño pero, paradójicamente, lo necesita como su *cara oculta*. Este aspecto es decisivo para comprender el dispositivo a partir del cual opera la lógica de la crueldad. *La moral necesita mantener vivo algo externo a sí misma que le sirva de contrapunto para mostrar lo que no debe ser, lo que no se debe hacer, lo que no se puede tolerar*. Para que pueda establecerse como normal, como legítima, como buena, la lógica moral tiene que establecer algo anormal, algo ilegítimo, algo perverso… algo *monstruoso*. Por eso siempre habrá, para decirlo con Freud, un *malestar en la cultura*, porque nunca podremos, en la medida en que la gramática moral es ineludible, deshacernos de lo extraño. Lo integraremos o lo destruiremos, pero siempre, de una forma u otra, estará *(espectralmente)* presente para poder ayudar a la moral a mantener el orden. Así la lógica ha conseguido algo que podría parecer imposible, a saber, que lo que

era, en una primera aproximación, un terrible desafío a su integridad, se convierta, en un segundo momento, en un fiel aliado.

Esta claro que la lógica moral es omniabarcante, que no tiene límites ni fronteras y que su pretensión de normalización no puede ser delimitada. En una palabra, *es una lógica de la totalidad*. Esta necesidad omniabarcadora es indispensable para ofrecer la seguridad que toda lógica moral se jacta de regalar a los que se someten a su poder. Y en este horizonte de significado la aparición *súbita* de lo extraño no hace otra cosa que producir inquietud y amenaza, una inquietud y una amenaza que ayudarán a fortalecer a la lógica moral, porque, en el fondo, la irrupción (si puede ser controlada) de lo extraño ya le conviene. Si es verdad que lo extraño resiste la fuerza de la lógica, porque es lo que está fuera de lugar, lo que no tiene lugar, lo que no puede ser clasificado ni ordenado, también es cierto que la lógica moral lo necesita para poder constituirse. Lo extraño es incomprensible. No se puede comprender porque comprender es ya una forma de apropiación. Tampoco es posible regularlo, someterlo a las normas de decencia. Es *lo indecente*. Lo radicalmente indecente. Pero la clave del asunto es que *la lógica moral usa esta indecencia de lo extraño para adoctrinar*. Así pues, a menudo se intenta su regulación presentándolo como una anomalía que deberá ser normalizada, y en último extremo puede ser *normalizado como anormal*. Parece una paradoja, pero lo vemos constantemente en la vida cotidiana. En todos los casos la lógica moral intenta operar según una otorgación de significado, con un dispositivo significativo que sea capaz de destruir la extrañeza de lo extraño, su amenaza, el motivo por el que causa temor, aunque no su existencia. Y en eso consiste la integración. *Lo extraño se integrará, aunque no se desintegrará*. Este es uno de los dispositivos esenciales con los que opera la moral. Lo extraño es el mayor desafío a la lógica y esta se vuelve contra él con toda su fuerza normalizadora, pero, al mismo tiempo, es lo que ella necesita. Prohibiendo lo extraño, o bien ubicándolo en un lugar en el que no incomode excesivamente, la lógica lo utiliza como *referente inmoral*. Para poder operar la moral necesita referentes inmorales que mantengan un mínimo de amenaza. Como la Luna, la lógica moral no puede sobrevivir sin una cara oculta, sin una cara monstruosa, extraña y obscena…

* * *

En su tratado de 1924 titulado *El concepto de tiempo*, Martin Heidegger escribe:

> Lo extraño no es algo simplemente presente y, como tal, objeto de una constatación, sino aquello con lo que por lo pronto no se sabe qué hacer.[116]

Lo extraño no es una cuestión que parezca preocupar demasiado al joven Heidegger. En la analítica existencial que pone en marcha *Ser y tiempo* no aparece esta temática. El «existir humano», el *Dasein*, parece vivir en un mundo organizado, significativo. Por eso es sorprendente esta referencia a lo extraño en el tratado sobre el tiempo de 1924. Aunque si lo pensamos con un poco de tranquilidad nos daremos cuenta de que lo sorprendente sería no mencionarlo, porque si hay tiempo, si *somos* tiempo, lo extraño no puede dejar de hacer su aparición. Solo un pensamiento metafísico puede tener la pretensión de liberarnos de lo extraño, solo una lógica de la crueldad que oxigene este pensamiento se ve capacitada para terminar de una vez por todas con su presencia inquietante. *Si somos tiempo lo extraño es una posibilidad imposible de exorcizar*.

Lo extraño, dice Heidegger, es aquello con lo no se sabe qué hacer. Y esta es la cuestión con la que tiene que lidiar la lógica moral. Por eso hay un doble movimiento aquí, un movimiento de exclusión/normalización, por una parte, y de distancia ejemplar, por otra. La presencia de lo extraño será posible para la lógica moral solo si se coloca a una *distancia adecuada*. Lo que resulta insoportable no es su extrañeza, sino la *distancia* que hay entre lo extraño y lo normal, entre lo extraño y lo decente. Si la presencia de lo extraño es intensa y la lógica no puede reducir su amenaza, al menos intenta ampliar su distancia, pero manteniendo su presencia. Lo extraño es una especie

116. M. Heidegger, *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924),* Barcelona, Herder, 2008, p. 45.

de *hombre del saco*. Así pues, si, como sostiene la tesis principal de este ensayo, en toda moral, al menos en su vertiente moderna, opera una lógica de la crueldad, es precisamente porque toda moral está obligada a trazar una línea divisoria, una frontera o un límite entre la existencia y el sufrimiento de determinados «entes». Para la lógica moral no toda existencia ni todo sufrimiento valen lo mismo, por eso, su pregunta no es si alguien sufre sino «¿*quién* sufre?». Y es en función de la respuesta a esta pregunta que la moral pone en marcha su arsenal prescriptivo. Hay sufrimientos que no se pueden soportar, pero el sufrimiento de lo extraño estará justificado, porque es extraño, porque es indecente, porque es inmoral: *lo tiene merecido*…

La condición de posibilidad de la moral pasa por trazar esta distinción, esta clasificación, entre los seres que sufren, entre los que merecen sufrir y los que no, y enseña a los jóvenes que tutela a ser inmunes al sufrimiento de otros, los que para ella son extraños, aquellos que tienen merecido su sufrimiento. «Ese no es de los nuestros», es una de las proposiciones básicas de la moral, que, de forma explícita o implícita, siempre opera pedagógicamente en su lógica de la crueldad.[117] Todas las culturas buscan trazar la distancia apropiada con lo extraño, pero la cuestión es que este es aquel que nunca está a esa distancia. *Lo extraño resiste y molesta; es el que rompe la distancia*. La moral establece cuál debe ser, pero lo extraño es indecente, es el que desafía las normas de decencia. Normalmente vivimos junto a otros sin pararnos a pensar en ellos. Su presencia, en la vida cotidiana, no suele ser problemática. Como mostró el sociólogo Alfred Schütz en su ensayo titulado «El forastero», el conocimiento relacionado con la pauta cultural es un conocimiento de «recetas» dignas de confianza para interpretar el mundo social y para manejar las cosas y a las personas con el fin de obtener los mejores resultados en cada situación con un mínimo de esfuerzo, evitando consecuencias indeseables.[118] La afirmación de Schütz puede ser fácilmente traducible, sin violentar demasiado su tesis, en clave moral. Esas recetas a las que él se refiere

117. Véase S. Žižek, *Violencia*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 71.
118. A. Schütz, «El forastero», *op. cit.*, p. 98.

se pueden leer como las normas de decencia que toda lógica moral construye a su alrededor. Las normas de decencia actúan a modo de «recetas de la vida cotidiana» que damos por supuestas, y a menudo la llamada educación moral o educación cívica no consiste más que en eso, en enseñar que para lograr determinados propósitos o resultados y, lo que es más importante, sentirse bien consigo mismo (tener la conciencia tranquila) se debe proceder siguiendo la norma.

A uno le enseñan que las normas de decencia no solo sirven para orientarse sino también para tratar a los demás y tener una visión adecuada de uno mismo, para «soportarse» a sí mismo. Además, las normas tienen que ser extrapolables. Una norma no vale solo para una situación, no puede ser excepcional, sino que tiene que ser aplicable a otras situaciones análogas. En todo caso, está claro que las normas de decencia necesitan que los sujetos que conviven en el espacio social confíen en ellas y no las cuestionen. De hecho, si funcionan es porque no son cuestionadas en absoluto y porque no pertenecen al ámbito privado sino al público. Las normas sirven para regular, más allá de lo legal, el ámbito público.[119] Pero *¿qué sucede cuando aparece lo extraño?* Evidentemente este aparece en un mundo en el que sus miembros dan por supuesto unas normas de decencia que les sirven de orientación y de pautas de comportamiento, pero lo extraño carece de ellas, las desconoce. Incluso pueden parecerle absurdas, un auténtico disparate. Lo extraño vive desorientado y desorienta a los que comparten su «nuevo» mundo. Quizá lo extraño inicie un proceso de traducción, intente traducir esas normas a las suyas, a las que lleva consigo, a su propia gramática, a su lógica moral. Pero si lo extraño es radicalmente extraño este proceso de traducción fracasa estrepitosamente.

119. Hay una escena en la película de Michael Haneke *El vídeo de Benny* en la que se muestra con claridad lo que aquí se sostiene. Me refiero al instante en el que Benny, que se ha marchado a Egipto con su madre mientras su padre intenta deshacerse del cadáver de la joven que él ha asesinado, aprende a jugar al *backgammon*. Pero al no conocer las reglas tienen que leer las instrucciones del juego. El *backgammon*, como cualquier otro juego, solo puede jugarse si previamente se conocen las reglas. Me parece que esta es una buena imagen de la lógica moral.

En estos casos, la lógica de la crueldad es como la luz roja del televisor. En cualquier momento puede ser activada con el mando a distancia. Lo interesante es comprobar que mientras que la violencia surge en el momento en que lo extraño invade mi espacio privado, en el que lo extraño es indecente y me amenaza o me desafía *de facto*, la crueldad ya está operando en el instante en el que lo extraño es reconocido como tal, esto es, *antes* de que me invada, *antes* de que me desafíe. En otras palabras, la crueldad no depende de la situación del otro, como es el caso de la violencia, sino de su ser, de su modo de ser, que ha sido determinado por esa misma lógica. A través de ella va a ser reconocido, clasificado y ubicado como extraño. La lógica de la crueldad opera con mecanismos de normalización, de absorción. Como ya hemos visto más arriba, esto no significa otra cosa que lo siguiente: lo extraño está obligado a cambiar, a transformarse, pero paradójicamente también a mantenerse. Lo extraño no puede simplemente desaparecer. Incluso en el caso de su exterminio, la lógica moral se sirve de su *recuerdo* para instalarlo en la memoria colectiva y fabricar rituales que sirven para mantener al mismo tiempo su vigencia y evitar su regreso. La lógica configura «inocentes» procedimientos y dispositivos de admisión, excepciones que confirman la regla, anomalías a las que no debería darse más importancia. La lógica minimiza el impacto de lo extraño, intenta reducir su amenaza. Para ello construye *espacios* («heterotopías») destinados especialmente a tolerar su modo de ser.[120] Algunos lugares, tales como hospitales, casas de reposo, asilos y centros de reeducación, son espacios destinados a albergar su extrañeza, su alteridad, espacios de protección supuestamente de sí mismo, pero con toda seguridad para preservar la decencia del resto.

Michel Foucault se ocupó de esta cuestión. Él distingue entre dos tipos de *heterotopías:* las de la *crisis* y las de la *desviación*. Las primeras, propias de las sociedades primitivas, se constituyen como los lugares sagrados o privilegiados destinados a aquellos que se hallan en estados excepcionales: adolescentes, mujeres que menstrúan, parturientas, ancianos. Pero en nuestras sociedades, dice Foucault, las heterotopías

120. M. Foucault, «Espacios diferentes», en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 1059 ss.

de la crisis están siendo sustituidas por las de *desviación*. Estas son las que se ocupan de lo extraño, de su indecencia y de su monstruosidad. Lo extraño es encerrado en ellas, puesto que no ha cumplido las normas, ha sido designado como *indecente* y se ha convertido en un peligro moral: *da mal ejemplo* al resto de la comunidad, especialmente a los jóvenes, por eso es necesario protegerlos de su influencia, pero manteniendo su «*pedagógica* presencia». Las heterotopías de desviación cumplen, pues, una *función formativa* precisa: cuidan la moral y las buenas costumbres. Los extraños seres que no quieren o no pueden someterse al cambio, a la transformación, son «invitados» a entrar en ellas, a habitar en estos espacios destinados especialmente a dar ejemplo al resto de lo que no se puede ser, decir, hacer o pensar. Si lo extraño no quiere acogerse a esta reeducación «amorosa» que le ofrece la lógica moral, es acusado de ingrato. Es un desagradecido por no querer reconocer la pauta cultural que le asegura refugio y protección, y que lo hace además *por su propio bien*… La crueldad está ya activada y funciona a la perfección. O bien el extraño se normaliza, se reconoce y pierde su alteridad y su poder amenazante, aunque manteniendo su pedagógica ejemplaridad, o bien es un ingrato y no merece vivir entre nosotros. Quizá incluso no merezca ni siquiera vivir.

* * *

En su bello y breve ensayo titulado *El intruso*, el filósofo francés Jean-Luc Nancy también reflexiona sobre la naturaleza de lo extraño, pero *en el interior de uno mismo*. El intruso es el que no ha sido llamado, el que aparece repentinamente, el que llega sin avisar. En todo extranjero hay algo de intruso, porque mantiene esa irrupción repentina. Esta es una primera tesis que Nancy expone en su libro: si uno es esperado ya no puede ser intruso. La segunda idea interesante es que el intruso no puede asimilarse, es lo no asimilable por excelencia, lo no normalizable. Por eso, en su radical extranjeridad, el intruso resulta siempre perturbador. Pero todavía hay una tercera aportación de Nancy, la que resulta decisiva en un contexto como el que estamos dibujando: el motivo mismo del intruso es una intrusión en nuestra

corrección moral.[121] Él es lo moralmente incorrecto, lo que pone en jaque a la moral, lo que muestra sus vergüenzas. Por eso las lógicas morales no toleran su presencia y son configuradoras, en primer lugar, de proyectos de *normalización* y, en segundo lugar, de proyectos de *aniquilación*. Es verdad que la lógica moral es la mayor parte de las veces un proceso de normalización, de asimilación, pero también puede serlo de aniquilación, de eliminación radical del intruso que ya no solo está ahí fuera sino que ha penetrado en el interior de nuestros cuerpos. No debe quedar *ni rastro* de él. A veces eso no es posible o no es suficiente, porque el peligro del intruso es excesivo, su amenaza desborda cualquier proceso de asimilación, su presencia infunde demasiado temor porque ya ocupa un lugar dentro de mí.

En el caso moral el intruso penetra en el interior de la lógica corpórea dejando a esta al descubierto. Es una amenaza *desde dentro*, ya que está en el interior de nuestras fortalezas. Por eso, ninguna lógica moral, por ser *lógica*, admitirá sus fisuras, sus zonas de sombras, sus incompetencias. Por ser *lógica*, tiene que blindarse a sus flaquezas, a sus puntos débiles. De ahí que la moral, aunque se presente como el reino de lo humano, como su radical plenitud, sea, en el fondo, todo lo contrario, la presencia real de lo inhumano dentro cada uno, la presencia real de lo inhumano en nuestras vidas cotidianas, en nuestras relaciones día a día, momento a momento. En una lógica —y la moral no es una excepción— todo tiene que estar previsto y establecido, nada puede dejarse ni al azar ni a la improvisación. Y es aquí el momento en el que la crueldad hace su aparición. La crueldad, como venimos diciendo, no es un acto de violencia porque no se dirige al otro como nombre propio, ni a mí mismo como singularidad. A diferencia de la violencia, en la crueldad es esencial la *categoricidad*. La lógica moral es un marco que se caracteriza por convertir al sujeto de su ámbito de dominio y de acción en un *objeto categorial*, y además, y esto es decisivo, lo hace a menudo bajo una piel de cordero. Ya lo hemos dicho varias veces a lo largo de este ensayo, pero es necesario repetirlo una vez más: en la violencia el otro es destruido por ser *él*, por lo que

121. J.-L. Nancy, *El intruso*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 12.

él y solo *él* ha hecho, pero no sucede lo mismo en la crueldad. Aquí no ha hecho nada, es radicalmente inocente, pero debe ser aniquilado porque pertenece a un *género* que lo hace ser culpable, aquí debe ser aniquilado porque es un intruso que no puede dejar de serlo.

La lógica moral no soporta a los intrusos porque han abierto en el interior del propio cuerpo una hendidura que no puede cerrarse, una herida que no puede cicatrizarse. Entonces no queda más remedio que su exterminio. *Es necesario extirpar*. Pero la lógica de la crueldad tiene, en su capacidad moral, el recurso a mecanismos de buena conciencia. Esta idea es crucial. No pasa nada porque se exterminen inocentes, y no pasa nada porque, a pesar de eso, son intrusos, son culpables aunque, como tales, como singulares, no hayan hecho nada malo. Llevan en sí mismos un *estigma de maldad:* al ser intrusos han irrumpido en nuestras vidas y han acabado con la armonía, con la convivencia social, y, por si fuera poco, han ocupado nuestros cuerpos, no solo se encuentran en el exterior, sino también dentro de nosotros mismos, como el monstruo de *Alien*, la película de Ridley Scott.

Para deshacernos de ellos no es suficiente con sacar armas de destrucción porque son demasiado poderosos y, como en la «invasión de los ladrones de cuerpos», ya nos poseen. Será necesario que los encargados de su exterminio sean educados, formados en un nada fácil proceso de «tranquilización» de conciencias. Aparece aquí otro mecanismo que la lógica tiene para conjurar el peligro del intruso que me posee: la *confesión*. La lógica de la confesión suele decir: «Si te posee el intruso debes confesar tu culpa. Solo así serás redimido. Una vez que te hayas confesado podrás dormir tranquilo… Eso sí, se te va a imponer una penitencia y tú accederás gustoso a ella, desearás cumplir tu castigo porque solo así podrás mirarte al espejo y no avergonzarte de lo que has hecho». Con la confesión la lógica moral nos enseñará a pensar en el futuro, a vivir para el futuro, a educar para el futuro. Ahora mismo, nos dice, este es un trabajo duro, terrible, pero tú mismo, tus compañeros y tus descendientes nos agradecerán el hecho de que los hayamos liberado de esta plaga. Puedes tener la conciencia tranquila, nos dice, porque has purgado tu culpa. Has erradicado el mal, era tu deber sagrado, porque, al fin y al cabo, te has limitado a aniquilar un

intruso. La ley te ampara, nos dice, y la ley debe cumplirse, aun en los casos más tristes y dolorosos.

* * *

En su libro titulado *Tres ensayos de teoría sexual*, publicado en 1905, Sigmund Freud se ocupa de las perversiones sexuales. En el prólogo a la cuarta edición, de 1920, el pensador vienés recuerda que uno de los aspectos fundamentales de su obra es la importancia de la vida sexual para todas las actividades humanas. De hecho Freud nos advierte que Schopenhauer había puesto el acento sobre esta cuestión, y ya va siendo hora de recuperar las viejas ideas del filósofo alemán.[122] Debo confesar que si acudo a los *Tres ensayos* de Freud es porque su análisis de *lo perverso* resulta muy sugerente para abordar otro de los mecanismos con los que la lógica cruel de la moral opera sobre lo monstruoso, sobre lo monstruoso que se resiste al sometimiento, a la organización, al orden, a la norma de decencia.

El primero de los tres ensayos (que será el único del que voy a ocuparme) se titula «Las aberraciones sexuales». Freud analiza aquí cinco tipos de perversiones: sexo oral, anal, fetichismo, sadismo y masoquismo. Es verdad que, aunque después del breve análisis al que somete a cada una de ellas llega a la conclusión de que la experiencia cotidiana ha mostrado que estas transgresiones son un ingrediente de la vida sexual que raramente falta en las personas sanas,[123] uno tiene la sensación de que el pensador vienés no acaba de liberarse de las connotaciones morales que conlleva la noción de *perversión*. Es curioso que Freud insista en el hecho de que incluso en el acto sexual más *normal* se anuncien esbozos de algo que si se desarrolla plenamente llega a ser lo que se ha considerado como *perversión*. Freud no puede liberarse de una terminología que quizá le acabe pasando factura (normal, patológico, perverso…). Veámoslo con algo más de detenimiento.

122. S. Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas* VII, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 121.
123. *Ibid.*, p. 146.

Para Freud es «normal» algún complemento perverso en la vida sexual de las personas. Esto es equivalente a decir que en cualquiera de nosotros habita lo monstruoso, lo que pone en jaque las normas de decencia, lo que desafía la lógica moral. Eso es lo perverso, un *desafío a la decencia*, porque no se trata de una perversión relativa, sino radical. Esta tesis es clara desde el momento en que Freud admite que la patología de la perversión no viene dada por el contenido sino por su proporción respecto a la normalidad. En otras palabras, si la proporción es relativa, o leve, o suave, entonces no es propiamente perversa. Hay perversiones leves que encajan en las normas de decencia y son tolerables por la lógica moral. Si la perversión convive con la normalidad entonces no hay perversión. La perversión es perversa desde el momento en que se presenta como exclusiva.[124] Para Freud lo que provoca que una actitud o un comportamiento sean perversos no es tanto esa misma actitud o ese mismo comportamiento sino *su proporción respecto a lo normal*. Luego, es evidente que para el creador del psicoanálisis seguimos partiendo de una sexualidad *normal* que marca la pauta para establecer lo que es reprobable. Pero es inevitable que la lógica moral haga su aparición, puesto que desde el momento en que hay normalidad hay también crueldad.

Ahora bien, la cuestión no termina aquí, todavía hay algo más que Freud aporta en su texto y que resulta sugerente para el propósito de este ensayo. ¿Qué sentimos frente a una acción perversa, qué emoción, por decirlo así, vivimos frente a una perversión? Freud da algunas pistas en su ensayo, y señala básicamente dos dispositivos que abren el sentido de lo perverso: la *vergüenza* y el *asco*. Ambos son mecanismos de los

124. Merece la pena citar *in extenso* el texto de Freud: «La experiencia cotidiana ha mostrado que la mayoría de estas transgresiones, siquiera las menos enojosas de ellas, son un ingrediente de la vida sexual que raramente falta en las personas sanas, quienes las juzgan como a cualquier otra intimidad. Si las circunstancias lo favorecen, también la persona normal puede reemplazar durante todo un período la meta sexual normal por una perversión de esta clase o hacerle un sitio junto a aquella. En ninguna persona sana faltará algún complemento de la meta sexual normal que podría llamarse perverso, y esta universalidad basta por sí sola para mostrar cuán inadecuado es usar reprobatoriamente el nombre de perversión» (S. Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, *op. cit.*, p. 146).

que se sirve la lógica moral para mantener a distancia a lo monstruoso, a lo que desafía las normas de decencia, a lo perverso. De los dos, el que resulta especialmente sugerente es el segundo dispositivo: el *asco*. Aunque volveré después sobre este tema, merece la pena decir ahora que lo monstruoso es perverso si su modo de ser, si sus acciones y sus decisiones provocan asco. El comportamiento de lo monstruoso es asqueroso, por eso es perverso, por eso es intolerable para las normas de decencia. La lógica moral necesitará, en tal caso y como ya se ha mostrado antes, fabricar espacios para que esas perversiones no sean contaminantes, y así los mortales que no son capaces de sobrellevarlas pueden, a escondidas, dar rienda suelta a esas conductas asquerosas. Pero lo que Freud no contempla, o al menos no lo hace de forma explícita, es que el sentido del asco también tiene que ser formado. Uno siente asco solo si le han enseñado a sentirlo. En pocas palabras, el asco y la vergüenza son el resultado de laboriosos procesos pedagógicos que una lógica moral no puede dejar de considerar.[125]

3.7. *La crueldad del reconocimiento*

> «Hacer visible» a una persona va más allá del acto cognitivo de la identificación individual, poniéndose de manifiesto de manera evidente, mediante las correspondientes acciones, gestos o mímica, que la persona ha sido tomada en consideración favorablemente.
> (Axel Honneth, *La sociedad del desprecio*)

Ya he advertido en este ensayo que, en la perspectiva de una lógica de la crueldad, la cuestión del *reconocimiento* merecía una especial atención, y de esto voy a ocuparme ahora. Sin duda este es un tema inmenso del que solo se podrán ofrecer aquí algunos apuntes, por eso voy a tomar como punto de referencia unos textos del filósofo contemporáneo que se ha dedicado más intensamente a reflexionar sobre esta

125. Habría que recordar aquí lo que ya se ha expuesto en el capítulo sobre la formación de la crueldad dedicado a Sade.

cuestión: Axel Honneth.[126] Para configurar su teoría Honneth acude a los primeros escritos de Hegel, especialmente a los anteriores a la redacción de la *Fenomenología del espíritu*.[127] En Hegel la estructura de la relación de reconocimiento consiste en subrayar el hecho de que un sujeto *es* siempre en la medida en que *se sabe reconocido por otro* en determinadas facultades y cualidades. Pero el reconocimiento no solo es una cuestión epistemológica sino que además es un movimiento que subyace en la relación ética entre los sujetos.[128] Se pueden distinguir diversas etapas, tanto de reconciliación como de conflictos, pero lo interesante es subrayar una idea fundamental: el hecho de que lo que uno *es* viene dado por *la perspectiva del otro*.[129]

* * *

Toda la teoría del reconocimiento gira alrededor de un núcleo duro que podría formularse así: *el reconocimiento de la dignidad de las personas constituye el elemento esencial de la justicia*. No perdamos de vista esta definición porque más adelante será necesario retomarla para considerarla desde la perspectiva de una lógica de la crueldad. Pero primero

126. La obra de Axel Honneth que lo ha consagrado como uno de los filósofos contemporáneos más relevantes es *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.
127. Concretamente, Honneth nos dice que Hegel recurre a Fichte para construir su teoría del reconocimiento (A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 27).
128. *Ibid.*, p. 28.
129. Desde luego, no se trata aquí de exponer en detalle ni el recorrido que realiza Honneth por la obra de Hegel ni su posterior complemento con la psicología social de G. H. Mead. Lo decisivo es ver qué entiende Honneth por *reconocimiento*, cuál es su tipología y considerar sus implicaciones para una lógica moral como la que se está considerando en este ensayo. Un buen resumen de la teoría y de estas tesis lo encontramos en la conferencia que impartió el 9 de marzo de 2009 en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) *Reconeixement i menyspreu. Sobre la fonamentació normativa d'una teoria social* (texto en catalán e inglés), Barcelona, CCCB, 2009, así como A. Honneth, «Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento», en *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011. Voy a tener muy presente ambos textos en todo lo que sigue.

vamos a resumir brevemente el razonamiento de Honneth. Según él existen *tres* formas básicas de reconocimiento que surgen en relación con otras tantas formas de menosprecio. La tortura y la violación son ejemplos de humillación física y la primera relación de reconocimiento que corresponde a esta forma de menosprecio es el *amor*. Junto a esta aparece otra, a saber, la privación de derechos y la exclusión social, a la que corresponde una nueva forma de reconocimiento recíproco que ayuda a un individuo a considerarse como un sujeto de derechos. El *derecho*, pues, es la segunda forma de reconocimiento. Por último, hay un tercer tipo de menosprecio ligado a la degradación del valor social de ciertas formas de autorrealización. La forma de reconocimiento que surge aquí es la *solidaridad*. Honneth concluye que con estas tres formas de reconocimiento —el *amor*, el *derecho* y la *solidaridad*— quedan establecidas las condiciones formales de las relaciones de interacción en las que los individuos ven garantizada su *dignidad*. Este sería, a grandes rasgos claro está, el esquema general de la teoría del reconocimiento. Desde luego, visto así, no parece que haya lugar en él para una lógica de la crueldad. Pero la cuestión, si se observa con calma, no está tan clara. Para comprobarlo es importante acudir a otro escrito de Honneth titulado «Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento».

«Invisibilidad» da comienzo con un breve comentario a una novela de Ralph Ellison.[130] Se narra aquí una historia en la que el protagonista, «aunque es un ser humano real», resulta invisible para todos los demás. Aparece ya en este momento el primer indicio de una lógica de la crueldad. ¿Por qué? Porque se presupone que alguien que es un ser humano real, por desgracia, es invisible. Pero no olvidemos el punto de partida: *alguien es un ser humano real*. Si no es reconocido entonces es invisible, y debería ser reconocido *porque es un ser humano real*. El sujeto afectado «es observado por otra persona como si no estuviera presente en el espacio correspondiente».[131] Es verdad que hacer visible

130. R. Ellison, *El hombre invisible*, Barcelona, Lumen, 1984.
131. A. Honneth, «Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento», *op. cit.*, p. 169.

a una persona va más allá de un mero acto cognitivo, es, de hecho, una toma en consideración favorable. Nada que objetar aquí. Pero la lógica de la crueldad no ha desaparecido, aunque pueda parecerlo. Y no lo ha hecho porque para que una persona pueda ser vista, para que pueda ser reconocida, tiene que ser reconocida *como persona*. Esto es obvio. No obstante, lo que una lógica de la crueldad nos dice no es que la persona no sea vista sino que no es vista *más que como persona*, y que si no es vista como persona no puede ser reconocida como tal ni tampoco ser tomada en consideración. O dicho de otro modo, una persona que no es reconocida *como persona*, una persona invisible, acaba siendo menospreciada.

Si se está atento, aquí puede observarse que se ha dado un paso importante y casi imperceptible, un paso que no se ha tenido en cuenta. A saber, que el reconocimiento no es solo un reconocimiento social ni una consideración favorable, aunque todo esto también lo sea sin duda, pero lo decisivo es darse cuenta de que el reconocimiento también es *ontológico*. Toda forma de reconocimiento toma, de hecho, como punto de apoyo una perspectiva ontológica.[132] En otras palabras, para que alguien pueda ser reconocido como persona tiene que *ser*, pero, y aquí surge la crueldad, uno solo *es* si *no* es reconocido como nombre propio, es decir, como un único, como un singular, sino como *uno:* como *una* persona, como *un* género, como *una* categoría. En otras palabras, reconocer a alguien es dotarlo de una condición ontológica: *ser uno*, a costa de negarlo, de desposeerlo de su *ser único*. O dicho de otra forma, *no se puede reconocer nunca a alguien como único* sino solo como un ente que pertenece a un marco categorial —por ejemplo, como una persona, o como alguien que posee dignidad, o como un ciudadano, o como un sujeto de derechos…— pero no se lo puede reconocer como único puesto que, *aunque reconocer es más que conocer, también es conocer, y todo conocer es categorial, es un olvido (cuando no una negación) de la singularidad, de la unicidad*. En resumen, no se reconoce a alguien por su nombre propio, por la sencilla razón de que

132. Un buen ejemplo de lo que aquí se intenta decir lo encontramos en la narración de Honoré de Balzac, *El coronel Chabert*.

el nombre propio es lo que escapa a todo reconocimiento, esto es, a toda clasificación y a toda ordenación.

Llegamos a un punto clave, quizá decisivo, porque ahora la cuestión no es responder a la pregunta acerca de *cómo* se trata a otro, sino ver que el problema radica en que al otro, al único, se lo trata *como*… La diferencia entre *cómo* y *como* es sumamente relevante, porque desde la perspectiva de una lógica de la crueldad lo de menos es *cómo* se lo trata, lo decisivo es que se lo trata *como…, y nunca se lo trata como único*... O mejor todavía: la manera de tratar al otro (el *cómo* se lo trata) está determinada a priori porque ha sido clasificado *como*… Por eso la relación moral está en función de una lógica, de un orden sígnico, de una gramática. Así opera la moral: la crueldad no aparece en el *cómo* se trata a un *único*, es decir, en el modo concreto de tratarlo, sino en el hecho de tratarlo *como uno*, esto es, como un género, como una categoría. El *cómo* es la variable dependiente del *como*. Si la crueldad aparece no en el hecho de que a alguien se lo trate de una determinada manera sino en el hecho de que a un único se lo trata como uno, es porque en este caso todo depende del lugar en el que se establece la frontera, en el que se sitúa la línea del reconocimiento. Si uno tiene suerte podrá ser considerado «humano» o «digno» y entonces ser reconocido, pero reconocer siempre posee un lado oscuro, puesto que en todo reconocimiento existe no solo un no reconocimiento sino una categorización. A Jean Améry, como hemos visto, se lo reconoció como judío, se lo clasificó como judío. No se puede argumentar diciendo que lo que le sucedió a Améry no es reconocer, porque por desgracia lo fue. En este sentido, por ejemplo, la denuncia de la reificación por parte de la teoría del reconocimiento no afecta a la lógica de la crueldad.[133] Lo grave del reconocimiento, pues, no estriba tanto en el *modo* de reconocer sino en la *lógica* misma del reconocimiento, una lógica que no puede hacer frente a la crueldad.

* * *

133. Véase A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

Sin duda la moral necesita el reconocimiento, también el derecho, pero quizá no el amor, porque la relación amorosa no es una relación de reconocimiento, sino todo lo contrario. *Amar no es reconocer, sino responder*. Y es este el momento en el que se filtra la ética, la zona oscura de la moral. El amor moral no tiene nada que ver con el amor ético. El amor moral es fruto de un imperativo: *¡Ama!,* mientras que el amor ético es una respuesta: *Te amo*. Pero todavía hay más. ¿Qué es lo que se ama en el amor moral y qué es lo que se ama en el amor ético? Lo que se ama en el amor ético es el otro, en su singularidad, en su unicidad, mientras que en la moral se ama lo bueno del otro, la bondad, o lo justo del otro, la justicia, o la ternura del otro, la sensibilidad… *El amor moral es un amor de reconocimiento a las cualidades del otro, mientras que el amor ético es una respuesta a otro sin cualidades*.

Por otro lado, desde la perspectiva de una lógica de la crueldad el reconocimiento no es la eliminación del menosprecio sino todo lo contrario. Precisamente porque hay reconocimiento hay menosprecio, hay indiferencia, hay olvido de la singularidad, hay insensibilidad. Y no solo, como pensaba Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*, porque vemos a los demás como *cosas* sino porque los vemos como *categorías,* como *seres* (personas, ciudadanos, blancos, hombres, mujeres, alumnos, profesores, policías, camareros, taxistas, empleados de banca, viajantes de comercio, informáticos…).[134] La sensibilidad del reconocimiento es una sensibilidad a la persona, al ser, pero no puede ser una sensibilidad al nombre propio, y si lo es lo es porque se ha reconocido que «detrás» del nombre propio se reconoce a una persona, un ser, una especie, un «uno». Pero ese es un paso que una filosofía del reconocimiento no está en condiciones de dar, es más, no puede dar, porque el reconocimiento —si es *re*-conocimiento— es inevitablemente categorial, no hay un reconocimiento del único sino solo del único *como uno*. Es verdad que uno puede reconocer a alguien singular, pero solo en el sentido de alguien que había sido momentáneamente olvidado, o al que no se le había prestado atención: «Perdón, no te había reconocido»,

134. Véase J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1988, pp. 298 ss. (trad. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2005).

decimos. Pero este no es el sentido del reconocimiento que aquí se trata. Honneth escribe que reconocer significa que «una *persona* ha sido tomada en consideración favorablemente». La cursiva es mía, porque para una lógica de la crueldad aquí lo decisivo no es ni el hecho de ser tomado en consideración ni tampoco el hecho de que lo sea favorablemente sino el hecho de «ser-uno», de ser *persona*. Uno es reconocido, es decir, es tomado en consideración favorablemente, solo si previamente ya ha ingresado en una categoría moral. Y este es el problema: el ingreso en una categoría moral. ¿Por qué? Sencillamente porque si uno ingresa aquí entonces no hay forma de escapar a la lógica de la crueldad. La solución al problema del reconocimiento, como bien ha señalado Judith Butler, no radica en incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, esto es, en reconocer a más personas como *personas*, sino en «considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial».[135] En definitiva, la precariedad, la vulnerabilidad, la fragilidad, todo lo que hemos llamado *finitud*, no puede ser reconocido. Aunque sería deseable que las normas de reconocimiento se basaran en una aprehensión de la finitud, lo cierto es que esta no es, ni podrá ser, una función o un efecto del reconocimiento.[136]

* * *

No se le puede negar al reconocimiento su buena voluntad. Pero a pesar de ella, nada puede hacer para enfrentarse al desafío de una lógica de la crueldad. Al contrario, es la propia lógica la que suele servirse sutilmente de él para poder funcionar, para poder operar, porque hay algo más grave que la invisibilidad y que la reificación: la *categoricidad*. La lógica nos muestra que lo cruel no es no ser visto, o ser visto como cosa o como objeto…, sino ser visto *como algo*, esto es, como una *categoría*, puesto que al ser visto como algo (como persona, como ciudadano, como hombre, como heterosexual, etcétera)

135. J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 20.
136. *Ibid.*, p. 30.

uno tiene derechos o no, uno merece respeto o no, incluso uno existe o no…; en una palabra, uno debe ser tratado *en función del «modo de ser» en que es contemplado*. Da igual, como hemos visto a lo largo de este ensayo, el nombre propio que uno tenga, da igual su rostro, su singularidad, su irrepetibilidad. No, aquí todo esto no importa porque lo único relevante es lo que uno es, su ser, su categoría. La crueldad no es no ver al otro, la *invisibilidad*, tampoco verlo como cosa, la *reificación*, sino verlo como una *categoría* y tratarlo en consonancia con ese modo-de-ser. La crueldad consiste en ver al otro solo desde una perspectiva ontológica o, lo que es lo mismo, solo categorialmente, solo moralmente.

3.8. *La lógica carnal: el asco*

> Puede que nos hayamos liberado de los dioses, pero no nos hemos liberado del asco, que es una versión del horror religioso.
> (J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*)

En su novela *Elizabeth Costello* el escritor J. M. Coetzee apunta una interesante aproximación a uno de los dispositivos básicos de la lógica de la crueldad: el asco. La novela narra algunas escenas de la vida de un personaje recurrente en la obra de Coetzee, la reputada novelista Elizabeth Costello. En este caso, Costello, una mujer carnosa y de pelo cano, es invitada a dar unas conferencias en el Appleton College, una institución en la que su hijo es profesor de física y astronomía. Puede hablar del tema que quiera, y ella escoge uno de sus caballos de batalla, los animales. Su conferencia comienza haciendo referencia al relato de Franz Kafka, el «Informe para una academia». Tomando a Kafka como telón de fondo, Costello reflexiona con lucidez y horror sobre el sufrimiento animal. Las granjas, los mataderos, la indiferencia de los seres humanos ante estas gigantescas máquinas de tortura y de muerte le recuerdan a los campos nazis. La diferencia, y lo que nos tranquiliza la conciencia, es que ahora y aquí *solo* se matan animales. Nos hemos civilizado, ya no somos crueles... No gaseamos ni a ju-

díos, ni a gitanos, ni a homosexuales, *solo* hacemos experimentos con animales. Y como sucedía en la Alemania de los años cuarenta, no se ven los mataderos, no están a la vista, pero sin embargo están ahí, sabemos que están ahí:

> Déjenme decirlo abiertamente: estamos rodeados de una industria de la degradación, la crueldad y la muerte que iguala cualquier cosa de que fuera capaz del Tercer Reich, incluso la hace palidecer, dado que la nuestra es una industria sin fin, que se autorregenera, que trae al mundo conejos, ratas, aves de corral y ganado con el único propósito de matarlos.[137]

En la tradición occidental los filósofos han sido insensibles al sufrimiento animal. Para Tomás de Aquino, puesto que solo el hombre está hecho a imagen de Dios, no importa cómo tratemos a los animales. Para Descartes son meras máquinas, e incluso Kant, dice Elizabeth Costello en su conferencia, se muestra cobarde al tratar esta cuestión. ¿Por qué la metafísica ha situado en su centro a la razón, al alma, a la lógica? La razón es una enorme tautología, se valida a sí misma como principio rector del universo y de la acción. ¿Cómo podría ser de otro modo? «A los animales solamente les queda su silencio para enfrentarse con nosotros.»[138] *¿Dónde está el horror específico de los campos nazis?,* se pregunta Costello. Para ella la respuesta está clara, en la negativa de los asesinos a pensarse a sí mismos en el lugar de sus víctimas. Nunca pensaron que eran ellos los que iban en los vagones de ganado, siempre eran otros, seres que no les concernían. Para Costello esto tiene un nombre: *compasión.*[139] Cada día, a nuestro alrededor, tiene lugar un nuevo Holocausto y, sin embargo, nuestra moral permanece intacta. No nos afecta, no nos conmueve. No hay castigo. Elizabeth Costello termina su conferencia y se abre un breve turno de preguntas. Alguien pide la palabra. «¿Qué es lo que usted propone, en definitiva? ¿Está diciendo que tendríamos que dejar de comer carne?» La respuesta de

137. J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, Barcelona, Mondadori, 2004, p. 73.
138. *Ibid.*, p. 77.
139. *Ibid.*, p. 87.

la escritora es sublime, porque es la única manera que tiene de romper con la lógica de la crueldad:

> Confiaba en no tener que enunciar principios. Si lo que quiere sacar de esta conferencia son principios, tengo que responderle que abra su corazón y escuche lo que le dice.[140]

La moral opera según una lógica cruel. Esta es la tesis de este ensayo. Pero para ponerla en jaque no se puede ofrecer la alternativa de una nueva lógica, puesto que lo que hace cruel a la moral no es *lo que* prescribe sino *su forma de* prescribir, su forma de organizar, su manera de ver el mundo. Por eso Elizabeth Costello no responde como lo haría la mayoría de la gente, ofreciendo un conjunto de normas, ofreciendo una nueva moral:

> Nunca me han interesado mucho las prescripciones, dietéticas o de cualquier otro tipo. Las prescripciones ni las leyes. Me interesa más lo que hay detrás de ellas.[141]

Después de la conferencia viene la cena. No hay carne, pero sí pescado. La conversación gira alrededor de la comida y de la diferencia entre los humanos y los animales. Estos no sienten vergüenza, se dice. No esconden sus excrementos y realizan los actos sexuales en público. Pero la cuestión clave es otra: la suciedad. Parece que la comida y, más concretamente, la carne, resulta inseparable del asco. En todas las culturas y para todos los seres humanos, comer algunos animales está permitido, pero otros no. Otros producen asco. Es en este momento que interviene Elizabeth Costello:

> Tal vez nos inventamos a los dioses para poder echarles la culpa. Fueron ellos quienes nos dieron permiso para comer carne.[142]

140. J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, *op. cit.*, p. 89.
141. *Ibid.*
142. *Ibid.*, p. 93.

Los dioses o la moral, que para el caso es lo mismo. Coetzee, por medio de su *alter ego*, nos desvela uno de los dispositivos de la lógica de la crueldad que ya habíamos anunciado más arriba: el asco. Ese «ente» que la moral no protege, «eso» que queda fuera de su ámbito de inmunidad, puede y debe ser eliminado porque es asqueroso. Quizá nos hemos liberado de los dioses, dice Costello, pero no del asco, «que es una versión del horror religioso».[143] Comer algunos «entes» sería asqueroso si no los cocináramos. Al menos en nuestra cultura todos hemos vivido una experiencia: no soportamos comer seres que han convivido con nosotros. Cualquier niño o niña lo ha sentido en su propia piel. Por eso hay que ocultar la muerte de los animales. Y a los que no se los come se los puede matar impunemente. ¿Por qué? Simplemente porque, como el «monstruoso insecto» de *La metamorfosis*, de Kafka, son asquerosos. El ser asqueroso es el que no es como nosotros, el que es extraño, el que la tradición metafísica ha designado como un ente que no tiene conciencia. Aquel que posee conciencia —o razón— puede y debe ser respetado, puede y debe ser «limpiado». Pero hay seres que nacen sucios y permanecerán así. Por eso no pueden redimirse, solo aniquilarse. Como dice Elizabeth Costello, el problema no está tanto en el hecho de determinar que un ser no tiene conciencia, sino en lo que se añade después. *No tiene conciencia, por tanto*… Por tanto *¿qué?:*

> ¿Qué tiene de especial la forma de conciencia que conocemos para que matar a alguien que la posea sea un crimen mientras que matar a un animal quede impune?[144]

* * *

El asco no solamente cumple un poderoso rol en la legislación, en el ámbito del derecho, sino también en el espectro de la moral.[145] El

143. J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, *op. cit.*, p. 94.
144. *Ibid.*, p. 96.
145. La filósofa Martha C. Nussbaum se ha ocupado de la cuestión del asco en el

hecho de que algo nos dé asco es un síntoma de que ha empezado a operar una moral, un marco sígnico y normativo que, como hemos visto a lo largo de este ensayo, genera una serie de normas de decencia, un marco que ordena y reglamenta la relación y el trato con «eso» asqueroso. A la pregunta de por qué determinados entes no se pueden comer, a la pregunta de por qué uno no puede tener relaciones (sexuales) con algunos seres, a la pregunta de por qué alguien no puede tratarse a sí mismo de una manera determinada, la lógica moral suele responder acudiendo a un dispositivo común: el asco. Pero hay que desconfiar de él, hay que desconfiar de lo que nos produce asco y de aquellos que lo esgrimen como argumento, porque aquí está operando una lógica de la crueldad.

La moral utiliza el asco como criterio, como categoría que limita lo que está bien y lo que está mal, la buena de la mala conciencia. El asco es un dispositivo moral enormemente efectivo porque es *somático*, porque se inscribe en la piel y en los sentidos, porque está anclado en una *lógica carnal*. Si hasta ahora la lógica moral se había instalado en una especie de «razón pura práctica», con la irrupción del asco, la razón práctica (la *razón moral*) deja de ser pura y se convierte en algo mucho más peligroso, se convierte en una «razón sentiente», en una razón que hace que uno reaccione ante determinados «entes» de forma que no puede llegar a justificar ni a argumentar. El asco es una «categoría carnal» que designa a lo malo, a lo dañino, a lo peligroso. Tiene razón Martha C. Nussbaum al considerar que la repugnancia es una emoción especialmente visceral que involucra fuertes reacciones físicas y que tiene como expresión clásica el *vómito*.[146] Algo es asqueroso si al verlo, al tocarlo, al comerlo o al olerlo… nos dan ganas de vomitar. Por eso el asco es una categoría moral que depende de una formación de los sentidos. Para una lógica de la crueldad no es suficiente formar una lógica pura, netamente categorial. La moral solo puede operar si forma «adecuadamente» los sentidos corporales a los que atar la lógica.

ámbito del derecho en su libro *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 90 ss.
146. *Ibid.*, p. 106.

Por eso, algo es asqueroso si nos provoca el vómito, porque creemos que nos puede contaminar, que nos puede ensuciar. Pero las gramáticas han inventado maneras de «purificarlo». Una, ya lo hemos visto en el relato de Coetzee, puede ser cocinarlo. Seres que no comeríamos crudos los podemos ingerir cocidos sin ningún problema. A menudo se esgrimen razones de salud, pero en otros muchos casos la cuestión no es física sino simbólica. Otra forma de purificación es la exclusión. De eso se han ocupado en detalle antropólogos culturales.[147] Pero para el caso que nos ocupa el tema es otro: *¿qué es lo que hace que un ente, o una situación, o una relación, se convierta en asquerosa?*

La lógica de la crueldad nos revela el mecanismo que aquí opera, a saber, una «ontologización del ente», una categorización de su ser para justificar su exclusión, su aniquilación, su desprecio y, lo que es más importante, mantener la conciencia tranquila de quien pone en marcha el mecanismo cruel. *¿Quién va a oponerse al exterminio de entes asquerosos?* La respuesta a esta pregunta parece tan obvia que casi no hay necesidad de formularla: nadie. Nadie en su sano juicio, se diría, es capaz de negar la destrucción de lo asqueroso. Pero la cuestión sigue en pie: ¿por qué algo se ha convertido en asqueroso? ¿Por qué lo percibimos así? ¿Por qué nos provoca el vómito? Sin duda, para poder dar cuenta de esto, sería necesario reflexionar acerca del aprendizaje del asco, algo que escapa a los objetivos de este ensayo. Pero recordemos solamente el hecho de que, como señala Martha C. Nussbaum, la repugnancia está ausente en los niños en los tres primeros años de su vida. Si hay rechazo, por ejemplo, a los sabores amargos, en este caso no se puede todavía hablar de asco sino de *disgusto*. La repugnancia aparece más tarde, sobre todo cuando el pequeño aprende el uso del lavabo para hacer sus necesidades.[148] En cualquier caso está claro que el aprendizaje del asco es algo esencial en todo proceso educativo. Pero lo decisivo es darse cuenta de la relación entre asco y moral, entre el asco y la *formación* moral.

147. Pueden verse, por ejemplo, Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008 y Victor W. Turner, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988.
148. M. C. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano*, *op. cit.*, p. 115.

La *tesis* que nos desvela una lógica de la crueldad está clara y es contundente: *determinar que algo es asqueroso es incluirlo en una clasificación moral que justifica su destrucción, su desprecio, su negación, sin necesidad de dar explicaciones y sin generar dudas*. Lo asqueroso puede y debe ser desechado sin paliativos. Eso es lo que el niño aprende y, aunque a veces no suceda así, es habitual que lo asqueroso sea lo menos ambiguo posible.

* * *

A lo largo de la historia, el asco ha sido utilizado como un arma poderosa para excluir a ciertos grupos de personas. El deseo de separarnos de nuestra condición animal es tan fuerte que no nos resulta suficiente el hecho de eliminar cucarachas y otros seres viscosos, sino que necesitamos también un grupo de humanos para unirnos contra ellos,

> que vienen a ejemplificar la línea limítrofe entre lo realmente humano y lo vilmente animal. Si estos casi animales están entre nosotros y nuestra propia condición animal, entonces estamos un paso más lejos de ser animales y mortales. Así, a lo largo de la historia, ciertas propiedades repugnantes —lo viscoso, el mal olor, lo pegajoso, la descomposición, la podredumbre— han sido monótona y repetidamente asociadas, verdaderamente proyectadas sobre determinados grupos.[149]

Judíos, mujeres, homosexuales, brujas, onanistas, sodomitas, gitanos, árabes… han sufrido en su carne la lógica carnal del asco. Y esto no solo hace referencia a «seres» sino también a prácticas relacionadas íntimamente con comportamientos asociadas a estos. Es el caso, por ejemplo, de la homosexualidad.

La cuestión, no obstante, desde la perspectiva de una lógica de la crueldad, se plantea desde otra óptica. ¿Es posible eliminar el asco como procedimiento moral? Esta es la pregunta. Y la respuesta es negativa. El asco es un aspecto esencial de la lógica moral, imposible de

149. M. C. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano*, *op. cit.*, p. 130.

erradicar. Podemos cambiar el objeto que nos repugna, pero siempre habrá algo o alguien repugnante, algo o alguien que nos produzca vómitos. No hay nada que hacer, solo desvelar el procedimiento lógico de este mecanismo y darse cuenta de que no se puede vivir al margen de él…, aunque sí, quizá sí en sus márgenes.

3.9. *La ontología de la ley*

> En sus mentes no cabía lo que no era más que una cruel verdad: los judíos habían sido puestos fuera de la ley y las torturas, los tormentos, los asesinatos y las incineraciones en vida resultaban ser algo natural y tolerado cuando sus víctimas eran judías.
> (Vasili Grossman e Ilyá Ehrenburg, *El libro negro*)

Si existe la ley siempre hay necesariamente alguien *en* ella, alguien *ante* ella, alguien *fuera* de ella. La ley protege, tranquiliza, normaliza… pero también legitima, excluye, extermina... No solo me refiero aquí a la ley jurídica, a la ley de Creonte, sino sobre todo a la moral, a la que apelaba Antígona en la tragedia homónima de Sófocles, una ley que también posee una *zona gris*. Repito, la ley —cualquier ley si es *ley*— declara ante todo quién está dentro y quién queda fuera de ella y, por lo tanto, quién es persona y quién no lo es, quién posee dignidad y quién no, quién debe ser respetado y quién no, quién debe ser reconocido y quién no, quién puede ser asesinado impunemente y quién no. Y la ley tiene sus representantes, sus portavoces. Los representantes de la ley deciden quién puede entrar en la ley. Por eso no es solo normativa, sino que otorga categoría de ser. *La ley es ontológica*. Esto es lo que le sucede al hombre del campo en «Ante la ley», el conocido y enigmático relato de *El proceso*, de Kafka.[150]

150. Habría que recordar que este relato fue publicado primero de forma independiente y más adelante Kafka lo incluye en *El proceso*. En esta novela es narrado por un sacerdote, lo que nos pueden dar a pensar que la ley está más cerca de la moral o de la religión que del derecho. En mi comentario tendré en cuenta solo el relato

* * *

Narración misteriosa donde las haya, «Ante la ley» posee, no obstante, algunos elementos suficientemente claros. Dos personajes, solo dos, configuran la escena: el guardián y el hombre del campo. El guardián es el que decide quién entra en la ley, o al menos esto es lo que él dice y hay que tomárselo en serio. El guardián no miente. Este aspecto es decisivo desde la perspectiva de una lógica de la crueldad, porque no nos encontramos nunca ante la ley, sino ante *alguien que representa a la ley*. La ley tiene siempre sus «portavoces», aquellos que dicen cuándo y cómo debe ser aplicada, si su aplicación es correcta o no, porque la ley, sea del tipo que sea, no tolera la ambigüedad *aunque sea ambigua*. Los portavoces de la ley, sus guardianes, son los encargados de deshacer entuertos. Si una ley es confusa, y toda ley lo es en un momento u otro, es necesario que deje de serlo para que pueda operar, y para ello necesita de sus protectores, como en el relato de Kafka. La ley legitima el comportamiento de su guardián. Un guardián que, como él mismo admite, es poco poderoso. Pero eso no es un problema. Si es desafiado aparecerán otros, peores que él, más crueles todavía.

En último término, lo que el relato de Kafka muestra es la paradoja y la crueldad de la ley y de sus custodios, en este caso de su guardián. Tal paradoja radica en el hecho de que la ley es para todos, y, por tanto, también para uno, pero es para uno no porque uno sea él o ella sino porque es parte de un todo, de una categoría, de un marco. Por eso la ley no puede aplicarse a uno *excepto si uno cumple las condiciones que la propia ley prescribe*. El guardián sabe algo de vital importancia en el relato de Kafka, algo que el hombre del campo, así como el lector, ignora hasta el final. A saber, que *la ley está destinada solo a él*, al hombre del campo, pero que precisamente por eso es inoperante, es indiferente a su sufrimiento.

El hombre del campo quiere entrar en la ley. ¿Por qué? No lo dice explícitamente, pero todos sabemos que quien está en la ley también está protegido. La ley resguarda. Ahora bien, la ley solo protege *a*

---

originario de Kafka, sin mencionar el contexto de *El proceso*.

quienes ya están dentro de ella, a los que ella misma ha designado como sus tutelados. El problema que plantea Kafka en su relato es qué sucede con aquel que quiere entrar en la ley, quiere ser protegido por la ley, pero la ley lo excluye. De hecho, para ser más precisos, no lo excluye la ley sino su guardián, porque toda ley tiene guardianes encargados de ejecutarla. Esos administradores tienen la obligación de decidir cuándo y dónde se aplica, en qué circunstancias, así como de considerar si dejan entrar en ella a los excluidos de la ley.

El guardián no le deja pasar, pero el hombre del campo no se desespera. Y es entonces el momento en el que el lector puede preguntarse por qué razón no le deja entrar… Este es el gran enigma del relato, que, por supuesto, uno no está en condiciones de desvelar. Pero en el contexto de una lógica de la crueldad, el relato de Kafka cobra sentido. El hombre del campo no comprende la lógica de la ley moral. No es que no entienda la ley, puesto que fácilmente se comprueba que ni él ni el lector saben de qué ley se trata, cuál es el contenido de la ley. No sabemos si es una ley jurídica, o moral, o religiosa, o científica. Lo que el hombre del campo no sabe, lo que él desconoce, es que el contenido de la ley es lo de menos, porque lo decisivo es su funcionamiento, su lógica. Por eso, la crueldad de la ley no aparece en lo que la ley dice, prescribe o normativiza, sino en su modo de operar, en su manera de funcionar. *No es lo que manda la ley lo que es cruel sino la lógica de su mandato*. Y esto es lo que el hombre del campo no es capaz de comprender. Él quiere entrar en la ley, quiere ser protegido por ella, no quiere ser excluido, pero el guardián se lo impide. ¿Por qué? El guardián lo dice claramente al final, porque esa «puerta» estaba destinada al hombre del campo y solo a él. Aquí surge la inquietante paradoja, la lógica cruel de la moral.

Si la ley es *ley*, sea moral, política, jurídica, religiosa o científica, es una ley para todos, como mínimo, como ya hemos dicho, para aquellos que la propia ley define como *sujetos* en un determinado espacio. La puerta de la ley es para el hombre del campo, pero, y aquí está la paradoja, él no puede entrar en la ley como singular, como *él*. La ley siempre es *para uno* pero precisamente porque es «ley» no puede ser *para mí*. Tengo que dejar de ser *único* para entrar en la

ley, tengo que abandonar el nombre propio, mi singularidad, porque solo pueden entrar en la ley los seres investidos de categorías, «los genéricos». Y esos ya han sido determinados por la naturaleza de la propia ley, por la lógica. Repitámoslo: *la ley no solo es normativa sino que ante todo y sobre todo es ontológica, es «donante de ser».* Para entrar en la ley —insisto— es necesario ser objeto de aplicación de la ley, ser un sujeto-objetivo, y si esto es así, necesariamente la ley no puede evitar la lógica de la crueldad porque solo será capaz de proteger, de dar cobijo, a aquellos que ella misma a dado el *ser*, a aquellos que ella misma ha creado, y porque uno —el hombre del campo— solo será protegido por la ley si deja de ser *alguien* y pasa a convertirse en *algo:* en persona, en ser humano, en varón, en ciudadano, en digno… en un *ser* que la lógica determina que tiene derechos, en un ser cuya vida puede y debe ser llorada. La muerte del hombre del campo no merece tenerse en cuenta. Nadie lo echará de menos. El guardián, al final, le revela la verdad, pero eso es un mero acto piadoso, es decir, un acto fruto de su poder, un acto humillante. Si Josef K. muere «como un perro» en *El proceso*, algo parecido se podría decir del protagonista de «Ante la ley». La humillación de morir así pone punto final a la lógica de la crueldad.

Telón: Márgenes de la moral

¿Existen todavía infamias que no se hayan cometido,
alguna vez, con buena conciencia?
(Max Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*)

La buena conciencia es la satisfacción por el servicio prestado y el deber cumplido. Es el orgullo que uno siente al ser fiel a la ley. Esta es la lógica cruel que dominaba Europa en el siglo xx. Toda la lógica de la guerra giró en torno a este principio moral. Pero esta lógica todavía persiste en nuestra manera de contemplar el mundo, en nuestra forma de ser con los demás, en la administración de la vida. Como le advierte Clov a Hamm en *Fin de partida*, de Beckett: «Algo sigue su curso».[1]

Para algunos, los nostálgicos, lo humano se ha perdido; para otros, los utópicos, todavía no se ha alcanzado, pero los peores son quienes creen que ya se ha obtenido de una vez por todas. Esos son los que tienen buena conciencia y a los que la lógica de la crueldad les da cobijo.[2] Como ya se ha repetido a lo largo de este ensayo, en primer lugar la lógica opera en forma de inclusión/exclusión. La lógica moral es constructora de ser, es ontológica. Se decide a priori, se configura un marco categorial, una gramática que heredamos al venir al mundo, una gramática que establece una frontera entre los humanos y los

1. S. Beckett, *Fin de partida*, en *Teatro reunido*, Barcelona, Tusquets, 2006, p. 218.
2. Por último quedamos los que pensamos que *Godot* no llegará jamás y, a pesar de todo, lo seguimos esperando.

subhumanos *(Untermenschen)*, los otros, los «intrusos». Luego, se inicia un proceso de formación para educar a los que sí son humanos en una moral no compasiva —porque toda moral es necesariamente no compasiva respecto a determinados entes a favor de otros— para inmunizarlos ante el sufrimiento de vidas que no merecen ser lloradas. Y, finalmente, se pone en marcha la enorme, la gigantesca cadena de montaje en la que todos cumplen escrupulosamente con su obligación y pueden así dormir tranquilos. Han hecho lo que debían. Porque, como ha escrito John Gray, «la moral nos dice que puede que no oigamos a nuestra conciencia, pero que siempre nos habla contra la crueldad y la injusticia. La verdad es que la conciencia bendice la crueldad y la injusticia, al menos siempre que sus víctimas puedan ser enterradas sin hacer ruido».[3]

* * *

En su conferencia «La educación después de Auschwitz», Theodor W. Adorno reclama la necesidad de descubrir los mecanismos que vuelven a los seres humanos capaces de cometer atrocidades como las que tuvieron lugar en los campos de exterminio, así como tratar de impedir que algo así pueda volver a suceder.[4] Es necesario, pues, tomarse en serio las palabras de Adorno. Ninguno de los viejos nazis ha mostrado sentimiento de culpa.[5] Todos, sin excepción, se caracterizan por su buena conciencia. Frente a una lógica cruel de la moral, que no puede ser nunca exorcizada debido a la naturaleza finita de los seres humanos, puede surgir una *ética de la compasión*, una ética de la respuesta —*responsiva*—[6]

3. J. Gray, *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 102.
4. T. W. Adorno, «La educación después de Auschwitz», en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, p. 82.
5. *Ibid.*, p. 90.
6. Sobre la noción de *ética responsiva*, véase B. Waldenfels e I. Därmann (comps.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Múnich, Wilhelm Fink, 1998.

en la que la responsabilidad sea anterior a la libertad, en la que las categorías y los marcos morales salten por los aires, aunque esto no signifique que podamos hacerlos desaparecer. Eso es la ética, una *zona oscura* en la lógica cruel de la moral. Escribe Jacques Derrida:

> Nunca se está a la medida de una responsabilidad que nos es asignada antes mismo de que la hayamos aceptado. Debemos reconocerlo sin desarrollar necesariamente una cultura de la mala conciencia. Pero esta última es siempre preferible a la de la buena conciencia.[7]

La buena conciencia es el objetivo final de toda moral que se haya construido según los parámetros de un lógica de la crueldad. Si esta se impone, si acaba triunfando en la vida cotidiana, es porque es efectiva, porque funciona, y si lo hace es porque actúa a modo de bálsamo. Ahora, al llegar al final de este ensayo, la pregunta que uno se hace es si es posible escapar a la lógica de la crueldad. El intento de huir de ella es lo que llamo *margen*. El margen no es más que otra forma de *narrar* la ética.

* * *

Recapitulemos. A diferencia de la moral, que opera según una lógica, unos procedimientos, unas operaciones, unos dispositivos de corte ontológico y normativo, la ética es una respuesta —un artificio— a una demanda extraña que pone en jaque a la moral y que la vuelve orgullosa y cruel. La moral pregunta primero *quién* es el otro, luego prescribe la *forma* de tratarlo. A la ética, en cambio, no le importa, no le interesa lo más mínimo *quién* es el otro (si es o no es una persona, si es o no es un humano, si es o no es un ciudadano, si tiene o no tiene derechos…). A la ética solo le preocupa *si el otro, sea quien sea, sufre*. La ética es una respuesta a una apelación, es la respuesta al otro que sufre, con independencia de su *ser*, de su contexto, de su rol, de su persona. La moral quiere saber si el que sufre es una persona, porque

7. J. Derrida, *Papel máquina*, Madrid, Trotta, 2003, p. 324.

si lo es su sufrimiento debe ser tomado en serio, su muerte debe ser llorada. La ética, en cambio, es antipersonalista y antiontológica. Algo debería haber quedado claro, la ontología es la negación de la ética.[8] Heidegger decía que la filosofía ha olvidado el *Ser*, pero quizá lo que pocas veces nos hemos planteado en serio es el *estar*. El ser-del-otro estalla en la respuesta ética, porque aquí lo decisivo no es «lo que el otro es», sino si *estoy* junto a él, si lo acompaño, si soy sensible y actúo ante su dolor. Si la respuesta ética fuera una respuesta en función del ser, de *qué* o *quién* es el otro, entonces ya no sería ética, sería solo una respuesta moral y no podría escapar a la categorización, a la clasificación, a la ordenación, a la normatividad, en una palabra, a la lógica de la crueldad. No quiero decir con esto que toda respuesta moral sea cruel, sino que una respuesta *moral* no puede eludir una lógica sígnico-normativa que define a priori quién es humano y quién no lo es, quién tiene dignidad y quién no, quién es persona y sujeto de derechos y quién no, al margen de su sufrimiento. Y es en este sentido que la moral es cruel, en su lógica es un sistema de crueldad, porque en la moral el sufrimiento es una variable dependiente de la ontología, porque —insisto— la moral no solo es normativa sino ontológica, esto es, *otorgadora de ser*.

* * *

Estamos llegando al final, un final que no es un término, y mucho menos una conclusión. Aquí no se concluye nada, porque no se cierra nada. El *telón* es una bella imagen que indica un final, pero también un principio y, en este caso, nuestro telón se titula: «Márgenes de la moral». Vivir *al margen* de la moral es imposible; nunca podremos liberarnos de ella, de su lógica cruel. *Nadie existe sin moral*. Heredamos un mundo interpretado, nacemos en una gramática que es y siempre

8. Esta es la tesis mayor del filósofo lituano Emmanuel Levinas, sobre todo en *El tiempo y el otro*, al señalar que el ser es el mal no porque sea finito sino porque carece de límites. Una idea que volverá a retomar en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*.

será ineludiblemente moral. Pero si vivir *al margen* de la moral no es posible, no es imposible hacerlo *en sus márgenes*. Al contrario, es aquí, en los márgenes de la moral, el lugar en el que nace la ética. A continuación voy ocuparme de indicar, sin ánimo de exhaustividad y solo a modo de simple sugerencia, cinco de ellos.

* * *

El primer margen es *la imposibilidad de clausura*. Sin conclusión, no hay conclusión ni puede haberla, todo sigue abierto. Uno de los aspectos esenciales de toda lógica de la crueldad y, especialmente, de una lógica de la crueldad *moral* como la que aquí hemos abordado, es la *presencia plena*. En este caso parece que por fin el mesías ha llegado, pero *para los seres finitos no hay final de partida*. Somos deseo, deseo insaciable, deseo que no se puede colmar. Deseo de regresar y deseo de seguir adelante, pero, en cualquier caso, deseo de permanecer abiertos, de seguir siendo deseo. No podemos vivir en el mejor de los mundos posibles. Desgraciadamente hay algunos que sí que han vivido en el peor, en el infierno, algunos han respirado el ácido prúsico del crematorio de Birkenau, algunos han subido por el «Himmelweg» de Treblinka, algunos han descendido por el barranco de Babi-Yar…

* * *

El segundo margen es *la situacionalidad.* Habría que darse cuenta de que lo que nos humaniza (o deshumaniza) no es lo que uno «es», o la obediencia incondicional a un deber, por bueno, legal o legítimo que sea, sino la respuesta a una situación y la relación que establecemos con los demás.[9] La tesis básica de una ética de la compasión, de una ética en las antípodas de una lógica de la crueldad, de una ética que habita en los márgenes de la moral, es que *tanto lo humano como lo inhumano se configuran en respuesta a las situaciones y en las relaciones*

9. J.-L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 86.

con los otros. Pero la ética, a diferencia de la lógica moral, añade otra cosa, a saber, que esa relación es un artificio, es una respuesta y que, por lo tanto, no tiene su origen en mí sino en el otro. La ética es heterónoma, es un acontecimiento que me asalta y rompe los marcos morales, la lógica de las normas de decencia.

* * *

El tercer margen es *la transgresión*. La transgresión no es la crítica. Hoy se nos enseña, supuestamente, a criticar, pero la crítica solo se lleva a cabo desde algún lugar «seguro» para llegar a otro lugar «seguro». La transgresión no soporta la seguridad. El transgresor no está seguro de lo que quiere alcanzar, solo sabe que no está seguro de nada. Vive instalado en el vértigo de la indeterminación, busca situarse en el afuera. A diferencia de la transgresión, la crítica es una crítica desde el interior o desde el afuera que no es un *verdadero* afuera, sino solo un afuera tolerado por la debilidad del sistema, por la debilidad de la interioridad, de la mismidad, por la debilidad de la gramática. La lógica cruel de la moral permite la crítica pero no soporta la transgresión, y la permite porque es una forma de promover la buena conciencia. Se dice que la lógica es tan sumamente tolerante que incluso permite ser criticada, pero se olvida que la crítica no es la transgresión sino todo lo contrario. La crítica es la ratificación de la lógica, porque solo es objeto de crítica lo que la misma lógica ha establecido como criticable. La lógica es inmune a la crítica. Escribe Michel Foucault:

> La transgresión es un gesto que concierne al límite; ahí es donde, en la delgadez de esa línea, se manifiesta el resplandor de su paso, y tal vez también su trayectoria en su totalidad, su origen mismo. El trazo que cruza muy bien podría ser todo su espacio. El juego de los límites y de la transgresión parece estar regido por una obstinación simple: la transgresión franquea y no deja de volver a franquear una línea que, a su espalda, enseguida se cierra en una ola de poca memoria, retrocediendo de este modo otra vez hasta el horizonte de lo infranqueable. Pero este juego pone en juego algo más que estos elementos; los sitúa en una incertidumbre,

> en unas certidumbres inmediatamente invertidas donde el pensamiento se traba rápidamente al quererlas captar.[10]

La crítica es una oposición a algo desde algo y hacia algo. La crítica pisa suelo firme. Toda crítica es una crítica de sustitución, esto es, de cambio de «una» lógica por «otra» lógica. Pero «la» lógica pervive. Por eso es decisivo tener en cuenta que la crítica no escapa a la lógica, ni siquiera se sitúa en sus márgenes, sino en su interior. La crítica pertenece a la lógica. La transgresión, en cambio, no tiene nada que ver con esto. Vive en el espacio del límite, en una zona de indeterminación. La transgresión no parte de un suelo firme, ni propone algo claro y distinto. La transgresión no sabe qué propone. Es una radical negatividad, es una negación de la lógica sin que sepa qué otra lógica puede sustituirla, porque lo que sí sabe es que toda lógica acaba siendo una lógica de la crueldad, y lo acaba siendo no por lo que la lógica dice o propone, sino por ser lógica.

* * *

El cuarto margen es *la ambigüedad*. La lógica moral es una lógica de la claridad y de la distinción, de los principios y de los grandes puntos de referencia que nos dicen qué debemos hacer antes de encontrarnos en una situación determinada. La moral no soporta la ambigüedad. Una moral ambigua es una mala moral. Y esa ausencia de ambigüedad nos tranquiliza, nos serena, nos ayuda a vivir sabiendo que hay algo que legitima nuestras acciones y decisiones, y que podremos, si obedecemos la ley, tener la conciencia tranquila. Desde pequeños la educación nos ha transmitido unas normas de decencia, unas normas no escritas —aunque cada vez se escriban más—, unas normas que en una situación difícil nos señalan y guían en el camino correcto. La lógica moral no es ambigua, por eso es una fábrica de buena conciencia. Pero la ética vive en los márgenes de los principios y de las normas de

10. M. Foucault, «Prefacio a la transgresión», en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 148.

decencia. La ética es ambigua o no es. La ética es una defensa de los claroscuros, de las sombras. La ética no nos dice qué debemos hacer, no nos ordena qué debemos responder, no nos guía hacia dónde debemos dirigirnos. La ética nos sitúa en una situación excepcional, única, singular e irrepetible en la que alguien con nombre propio nos apela, y tenemos que responder a esa apelación. Incluso si no respondemos, si pasamos de largo, si miramos hacia otro lado, si hacemos oídos sordos a la llamada del otro… todo eso ya es una respuesta. Si el derecho se ocupa de *lo legal* y la moral de *lo legítimo*, la ética se ocupa de *lo adecuado*, de lo adecuado que no lo es nunca suficientemente. En la ética no hay conciencia tranquila, porque nunca estamos del todo a la altura de lo que el otro nos pide. Siempre podríamos haber hecho algo más, siempre podríamos haber respondido de otro modo.

* * *

El quinto y último margen es *la donación*. ¿Qué significa *dar*? Desde luego sabemos lo que no significa. Dar no es intercambiar. El don es la ruptura de la lógica, es su negación.[11] No hay una lógica del don, porque el don es lo antilógico, el don es lo absurdo, lo radicalmente absurdo, lo que no tiene significado, lo que no aporta nada, lo que no sirve para nada, lo que no tiene justificación alguna. Hay morales que defienden el don, es verdad, pero que no escapan a la lógica porque pretenden justificarlo, explicarlo, teorizarlo. No hay una «lógica ética», algo así sería una contradicción en sus propios términos. En cambio, como hemos visto a lo largo de este ensayo, no solo existe una lógica moral sino que, además, en toda moral habita una lógica metafísica. En la introducción ya se dijo que la tradición occidental todo lo contemplaba bajo *el signo de la presencia* —el Uno, el Logos, la Idea, la Sustancia, la Objetividad, la Legalidad—, para ella existía —y todavía existe— un principio absoluto que sirve de guía de nuestra manera de ser, de pensar y de actuar, un principio de *permanencia*. Esta tradición metafísica, que ha dominado la cultura occidental durante más de dos

11. Véase J. Derrida, *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995.

mil años y que todavía está lejos de desaparecer, no se limita a ser una ontología, también es una moral. Y esto es lo más grave: la moral es cruel no porque sea moral sino porque es metafísica.

* * *

Hay algo que no podemos esquivar: la *finitud*. Nacemos, morimos, pensamos que controlamos nuestra vida, pero lo cierto es que estamos sometidos a la contingencia, al azar y a la incertidumbre. Creemos que tenemos nuestro mundo ordenado, pero de repente aparece lo que no estaba previsto, irrumpe un acontecimiento que lo cambia todo, que nos transforma y que nos deja huérfanos e indefensos. Ya nada vuelve a ser como antes. La vida se parece a *las olas* de la novela de Virginia Woolf. Su incesante movimiento es imprevisible. Cuando creemos que todo está bajo control surge un cambio de rumbo que nos deja mudos:

> Al acercarse a la playa cada línea crecía, subía sobre sí misma, rompía y deslizaba un sutil velo de agua blanca sobre la arena. La ola se detenía, y después volvía a retirarse arrastrándose, suspirando, como un durmiente que viene y va en la inconsciencia.[12]

La moral que hemos heredado al venir al mundo es una red que nos ofrece seguridad en medio de esas olas de incertidumbre. Ser finito es no poder eludir los puntos de referencia —aunque sean frágiles y relativos— y la moral es uno de esos puntos, por eso es una parte fundamental de nuestra gramática. Pero lo que aquí he intentado mostrar es que también posee una *zona gris* que opera según una lógica cruel que ordena y clasifica, una lógica de la claridad y de la distinción que nos dicta no solo la forma de relacionarnos con los demás sino también con nosotros mismos. La moral nos dice quiénes somos e incluso *si* somos, si merecemos respeto y piedad o, por el contrario, podemos ser despreciados y exterminados. La moral es cruel porque, por una parte,

12. V. Woolf, *Las olas*, Barcelona, Lumen, 2010, p. 9.

genera un *sentimiento de culpa* que nos resulta imposible de erradicar y, al mismo tiempo, justifica y crea *buena conciencia* en el trato con los que no son considerados *personas*. A lo largo de este ensayo hemos reflexionado sobre las distintas facetas de este rostro cruel, y lo terrible del asunto es que, al ser finitos, no podemos liberarnos de él.

La lógica moral es implacable e inevitable. Nadie existe al margen de ella, pero quizá todavía sea posible aprender a vivir *en sus márgenes*. ¿Cómo? Imposible saberlo. Pero no deberíamos olvidar que *en los márgenes de la moral se abre el tiempo de la ética*. Para ella es más importante el *cuándo* y el *dónde* que el *cómo*. En cualquier caso, de momento es suficiente con enfrentarse a la lógica cruel de la moral y atreverse a decir *no*. Decir *no* significa transgredir, ir hacia un lugar desconocido sin ofrecer alternativas ni promesas, sabiendo que, pese a todo, hay que seguir diciendo palabras mientras las haya, hay que negar mientras todavía se está vivo y mientras exista el silencio, mientras se pueda soportar el vértigo y el sinsentido. Hay que transgredir, voy a transgredir.

Bibliografía

Adorno, T. W., *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987.
—, «La educación después de Auschwitz», en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
—, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
Assmann, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006.
Assoun, P.-L., *Freud y Nietzsche*, México, fce, 1984.
Auster, P., *La música del azar*, Barcelona, Anagrama, 1998.
Balzac, H., *El coronel Chabert*, Barcelona, Debolsillo, 2013.
Bárcena, F., *El aprendiz eterno. Filosofía, educación y el arte de vivir*, Buenos Aires, Miño & Dávila, 2012.
Bauman, Z. y K. Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002.
Beckett, S., *El innombrable*, Madrid, Alianza, 1979.
—, *Teatro reunido*, Barcelona, Tusquets, 2006.
Benjamin, W., *Dirección única*, Madrid, Taurus, 1988.
Berdiaeff, N., *El credo de Dostoievski*, Barcelona, Apolo, 1951.
Bloom, H., *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1995.
Borges, J. L., «El idioma analítico de John Wilkins», en *Otras inquisiciones* (*Obras completas*, vol. ii), Barcelona, Emecé, 1996.
Brugère, F., *L'étique du «care»,* París, puf, 2011.

Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
—, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
—, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
—, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
—, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas,* Barcelona, Paidós, 2010.
Camus, A., *Caligula*, París, Gallimard Folio, 1993 (trad. cast.: *Calígula*, Madrid, Alianza, 2013).
Canetti, E., *Masa y poder. Obras completas I*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002.
—, *Apuntes. Obras completas IV*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.
—, *La conciencia de las palabras. Obras completas V*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.
Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013.
Castro, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, unipe, 2011.
Cavarero, A., *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.
Celan, P., *Amapola y memoria*, Madrid, Hiperión, 1996.
Cieutat, M. y P. Rouyer, *Haneke par Haneke*, París, Stock, 2012.
Citati, P., *El mal absoluto. En el corazón de la novela del siglo XIX*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.
—, *Kafka*, Barcelona, Acantilado, 2012.
Coetzee, J. M., *La edad de hierro*, Barcelona, Mondadori, 2003.
—, *Desgracia*, Barcelona, Mondadori, 2003.
—, *Elizabeth Costello*, Barcelona, Mondadori, 2004.
—, *Hombre lento*, Barcelona, Mondadori, 2005.
Collodi, C., *Las aventuras de Pinocho*, Barcelona, Mondadori, 2010.
De Waal, F., *Bien natural*, Barcelona, Herder, 1997.
Del Amo, J.-B., *Una educación libertina*, Barcelona, Cabaret Voltaire, 2011.
Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
—, *Presentación de Sacher-Masoch*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
Derrida, J., *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995.

Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
—, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997.
—, «La différance», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
—, *Papel máquina*, Madrid, Trotta, 2003.
—, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008.
—, *Pasiones*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
Dostoievski, F., *Crimen y castigo*, Madrid, Gredos, 2012.
—, *Los hermanos Karamázov*, Barcelona, rba, 2012.
Duch, L., *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998.
Ellison, R., *El hombre invisible*, Barcelona, Lumen, 1984.
Emmanuel, F., *La cuestión humana*, Madrid, Losada, 2002.
Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009.
—, *Tercera persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
—, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
Font, D., *Cuerpo a cuerpo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.
Forti, S., *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.
Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
—, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
—, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
—, *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
—, *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001.
—, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
—, «Espacios diferentes», en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010.
—, «Prefacio a la transgresión», en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010.
—, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, fce, 2012.
Freud, S., *Esquema del psicoanálisis*, *Obras completas xxiii*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
—, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas xxi*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
—, *Dostoievski y el parricidio*, en *Obras completas xxi*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
—, *El yo y el ello*, en *Obras completas xix,* Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Freud, S., *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas VII*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Garcés, M., *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

Gilligan, C., *Une voix différent. Pour une éthique du care*, París, Flammarion, 2008.

Goffman, E., *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, cis, 2006.

Gray, J., *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós, 2008.

Grossman, V., *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.

— e I. Ehrenburg, *El libro negro*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.

Han, B.-C., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012.

Handke, P., *El año que pasé en la bahía de nadie*, Madrid, Alianza, 1999.

—, *Das Gewicht der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003 (trad. cast.: *El peso del mundo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003).

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.

—, *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924),* Barcelona, Herder, 2008.

—, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad,* Madrid, Alianza, 2010.

—, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2013.

—, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2013.

Hernández Les, J., *Michael Haneke. La disparidad de lo trágico*, Madrid, Ediciones JC, 2009.

Honneth, A., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

—, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.

—, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

—, *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.

Horkheimer, M., *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, fce, 1985.

—, *La idea de la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2012.

Huston, N., *Reflejos en el ojo de un hombre*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.

Kafka, F., *Novelas. Obras completas I*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.
—, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
—, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002.
Kouba, P., *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Barcelona, Herder, 2009.
Kundera, M., *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1994.
—, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 2008.
Lanzmann, C., *Shoah*, París, Gallimard, 1997.
Larrosa, J., *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*, Barcelona, Laertes, 2003.
Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.
—, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991 (trad. cast.: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2000).
—, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
—, *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997.
—, *De l'évasion*, París, Livre de Poche, 1998 (trad. cast.: *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999).
—, «Ética del infinito», en R. Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998.
Levi, P., *La tregua*, Barcelona, Muchnik, 1995.
Littell, J., *Las benévolas*, Barcelona, rba, 2012.
Llinares, J. B., «Una lectura antropológica de *Memorias del subsuelo* de Dostoievski», *Themata. Revista de Filosofía*, n.º 39, 2007.
Macherey, P., *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
Marquard, O., *Apologie des Zufällingen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1987 (trad. cast.: *Apología de lo contingente: estudios filosóficos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1999).
—, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosopische Studien*, Stuttgart, Reclam, 2005 (trad. cast.: *Adiós a los principios*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000).
Mate, R., *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.

Mate, R.,, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011.
Mèlich, J.-C., *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.
—, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2012 (2.ª ed. revisada y ampliada).
—, *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010.
Menke, Ch. y A. Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, Barcelona, Herder, 2010.
Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
Morey, M., *Pequeñas doctrinas de la soledad*, Madrid, Sexto Piso, 2007.
Mouawad, W., *Incendios*, Oviedo, krk, 2011.
Musil, R., *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2001.
Nancy, J.-L., *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996.
—, *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003.
—, *El intruso*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
Neiman, S., *El mal en el pensamiento moderno*, México, fce, 2012.
Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979.
—, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979.
—, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 1980.
—, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981.
—, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1979.
—, *El gay saber o gaya ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.
—, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2000.
—, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
—, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. iv, Madrid, Tecnos, 2008.
—, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Obras completas*, vol. 1: *Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 2011.
Nussbaum, M. C., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006.
Pareyson, L., *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, Madrid, Encuentro, 2007.
Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1994.
Preciado, B., *Manifiesto contrasexual*, Barcelona, Anagrama, 2011.
Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.

Rosenzweig, F., *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989.
—, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997.
Rosset, C., *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, París, Gallimard, 2009 (trad. cast.: *Lo real y su doble: ensayo sobre la ilusión*, Barcelona, Tusquets, 1993).
—, *Tropiques. Cinq conférences mexicaines*, París, Éditions de Minuit, 2010.
Roth, Ph., *La mancha humana*, en *Trilogía americana*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2011.
Sade, M. de, *La nueva Justine o las desgracias de la virtud*, Madrid, Valdemar, 2003.
—, *La filosofía en el tocador o los preceptores inmorales. Diálogos para la educación de las jóvenes señoritas*, Madrid, Valdemar, 2008.
—, *Juliette o las prosperidades del vicio*, Barcelona, Tusquets, 2009.
Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.
Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1988 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2005).
Schütz, A., «El forastero. Ensayo de psicología social», en *Estudios de teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
Semprún, J., *Veinte años y un día*, Barcelona, Tusquets, 2003.
Shakespeare, W., *El rey Lear*, Madrid, Cátedra, 1995.
Shklar, J., *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2010.
Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-Textos, 2012.
Steiner, G., *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001.
—, *Tolstoi o Dostoievski*, Madrid, Siruela, 2002.
Stellino, P., «El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. xiii, 2008.
Styron, W., *La decisión de Sophie*, Barcelona, Verticales de Bolsillo, 2008.
Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
Taylor, M. C., *Después de Dios*, Madrid, Siruela, 2011.
—, *Reflexiones sobre morir y vivir. Notas de campo desde otra parte*, Madrid, Siruela, 2013.
Todorov, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo xx*, Barcelona, Península, 2002.
—, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.

Tolstoi, L., *La muerte de Iván Illich*, Madrid, Alianza, 2011.
Torner, C., *Shoah. Una pedagogia de la memòria*, Barcelona, Proa, 2002.
Trías, E., *Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película «Vértigo» de Alfred Hitchcock*, Madrid, Taurus, 1998.
Turner, V. W., *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988.
Valladolid, T., *Por una justicia postotalitaria*, Barcelona, Anthropos, 2005.
Van Gennep, A., *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008.
Vattimo, G., *Después de la muerte de Dios*, Barcelona, Paidós, 2010.
—, *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010.
—, *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona, Herder, 2013.
Verne, J., *La isla misteriosa*, Barcelona, Mondadori, 2009.
Waldenfels, B., *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.
—, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.
—, «Normalité et normativité. Entre phénoménologie et structuralisme», *Revue de métaphysique et de morale*, París, puf, 2005.
—, *Phenomenology of the Alien. Basics Concepts*, Evanston (il), Northwestern University Press, 2011.
— e I. Därmann (comps.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Múnich, Wilhelm Fink, 1998.
Weil, S., «La persona y lo sagrado», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000.
—, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 2007.
Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1979.
—, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002.
—, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989.
Woolf, V., *Al faro*, Barcelona, Lumen, 2011.
—, *La señora Dalloway*, Barcelona, Lumen, 2007.
—, *Las olas*, Barcelona, Lumen, 2010.
Žižek, S., *El frágil absoluto*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
—, *Violencia*, Barcelona, Paidós, 2009.
Zupančič, A., *Ética de lo real. Kant, Lacan*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.
Zweig, S., *Tres maestros. Balzac, Dickens, Dostoievski*, Barcelona, Acantilado, 2011.

Índice onomástico

Agradecimientos

> Ahora, especialmente ahora, que acabo de abandonar una estancia, con gente hablando, y las losas resuenan con mi paso solitario, y contemplo la luna mientras sube sublime, indiferente por encima de la antigua capilla, ahora veo con claridad que no soy uno y simple, sino múltiple y complejo.
>
> (Virginia Woolf, *Las olas*)

Las primeras notas que conservo acerca de un ensayo sobre la crueldad —siempre tengo por costumbre escribir con plumas Montblanc, tinta de color violeta y en cuadernos— llevan fecha de 2009, cuando estaba terminando de escribir mi *Ética de la compasión*. Ahora, cuatro años después, trazo las últimas líneas de esta *Lógica de la crueldad*, y, como me sucede siempre, pienso en todas las personas que han estado acompañándome en este trayecto. Algunas ya saben que están ahí porque no he dejado de comentarles mis avances y mis dudas, y me han soportado en los momentos más difíciles. Otras, en cambio, quizá todavía no lo sepan, pero confío en que se verán reflejadas en algunas de sus páginas. No me gusta ofrecer una lista de nombres. Lo hice alguna vez en mis primeros libros, pero ahora, cuando uno está viviendo en un tiempo de otoño, es algo que no me seduce.

Lo que comenzó en el año 2002, hace ya doce años, se ha convertido, de momento, en una especie de trilogía del «Homo patiens»: *Filosofía de la finitud*, *Ética de la compasión* y *Lógica de la crueldad*. Pero hablando con mi amigo y editor Raimund Herder pensamos que una «filosofía antropológica» no podía terminar así, no debía terminar así.

Por eso espero tener salud y fuerzas para escribir un cuarto volumen que se titulará seguramente *Crítica del perdón*. Este es un tema difícil para un ser finito, porque, como dice Tolstoi en *Anna Karénina*, si se perdona hay que perdonar del todo, y quizá algo así esté fuera de nuestras posibilidades. Ya veremos, de momento he comenzado a tomar algunas notas, pero voy a pensarlo con calma. Ahora la primavera se asoma y siento sus cálidos rayos de sol sobre mi cuerpo. En el aparato de música suena majestuoso y bellísimo el *Réquiem* de Verdi.

Joan-Carles Mèlich
Gràcia (Barcelona), 2013